Mauricio Beuchot

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE



BREVIARIOS

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

549

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Historia de la filosofía del lenguaje

por MAURICIO BEUCHOT



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2005
Primera reimpresión, 2012
Primera edición electrónica, 2013

D. R. © 2005, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-1611-1

Hecho en México - *Made in Mexico*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Se ha llamado a nuestra época la del “giro lingüístico”; por eso el estudio del lenguaje atrajo mucho la atención en el siglo XX y sigue haciéndolo en los inicios del XXI. Lingüística, semiótica, filosofía del lenguaje, hermenéutica y otras disciplinas han versado sobre el lenguaje. Pero a pesar de tantas teorías recientes, o tal vez por eso mismo, es necesario volver la vista a la historia de la filosofía del lenguaje. Por dos motivos. La filosofía del lenguaje ha tratado siempre de ver el todo de los estudios lingüísticos en su coherencia y sistematicidad, a la vez que en sus proyecciones y sus innovaciones. Y, además, porque en su historia se esclarece lo que ha sido y lo que ha de ser; en efecto, si seguimos los avatares que ha tenido, sus fracasos y sus logros, podremos ver su futuro desde su pasado y su presente.

Esta historia de la filosofía del lenguaje que ahora ofrezco tiene como antecedentes varios trabajos sobre la época griega y medieval, la moderna y la contemporánea, a lo largo de treinta años.[1] En numerosos artículos y libros he abordado diversos autores, épocas y aspectos de esta historia. Ahora deseo presentar una especie de síntesis o resultado de esos afanes en los estudios sobre el lenguaje. En cuanto a la época contemporánea —la más difícil de narrar y evaluar, sin duda—, he estudiado su vertiente estructuralista,[2] pero sobre todo sus vertientes analítica[3] y hermenéutica.[4]

Ello quiere decir que habrá omisiones, puesto que cualquier trabajo de esta índole será incompleto. Pero espero que haya atinado a seleccionar lo más importante y útil. No me queda sino desear que los interesados en la filosofía del lenguaje sepan encontrar en esta historia no piezas de museo, sino elementos vivos y actuantes que influyan y fructifiquen en sus investigaciones de hoy en día.

[1] Sobre filosofía del lenguaje en la Antigüedad y la Edad Media, pueden señalarse mis siguientes libros: *La filosofía del lenguaje en la Edad Media,* México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1981 (2ª ed., 1991); *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje,* México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1987; *Signo y lenguaje en la filosofía medieval,* México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1993; *Metafísica, lógica y lenguaje en la filosofía medieval,* Barcelona, Publicaciones y Promociones Universitarias, 1994. Sobre la época moderna, renacentista: *Significado y discurso. La filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles post-medievales,* México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1988.

[2] Sobre la filosofía del lenguaje en el estructuralismo, se pueden citar mis libros: *Lingüística estructural y filosofía,* México, Universidad La Salle, 1986; *Tópicos de filosofía y lenguaje,* México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1991; *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia,* México, FCE, Breviarios 513, 2004.

[3] Sobre la filosofía analítica del lenguaje, pueden verse mis libros: *Elementos de semiótica,* México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1979 (2ª ed., Xalapa, Universidad Veracruzana, 1993; 3ª ed., México, Ed. Surge, 2001); *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica,* México, Universidad Iberoamericana, 1983; *Temas de semiótica,* México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2002.

[4] Acerca de la visión del lenguaje desde la hermenéutica, pueden consultarse mis libros: *Interpretación y realidad en la filosofía actual,* México, Instituto de Investigaciones Filosóficas - Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1996; *La hermenéutica en la Edad Media,* México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 2002.

I. ÉPOCA ANTIGUA

EXPONDREMOS, primeramente, las ideas de la filosofía clásica sobre la naturaleza del lenguaje. Pondremos lo esencial de los presocráticos, señaladamente los sofistas; después, Platón y Aristóteles, y en último término los estoicos.[1]

PRESOCRÁTICOS

Entre los primeros presocráticos, aparecen aquí y allá algunas reflexiones sobre el lenguaje, pero las más importantes fueron las de los sofistas. Antes de ellos, los pitagóricos, esto es, los seguidores de Pitágoras de Samos (570-497), iniciaron el debate sobre el carácter natural o artificial del lenguaje. Se decidieron por lo primero, y sostuvieron que entre palabras y cosas había una relación o vínculo natural. Las palabras se asemejan en ello a los números, que son las medidas o formas superiores de las cosas. Por eso el que conoce las proporciones de las cosas conoce sus nombres exactos. También se coloca a Heráclito de Efeso (536-470) entre los naturalistas, pues dice que estudia las palabras *(epéa)* y los hechos *(erga)* con base en su naturaleza *(kata physin)*.[2] Además, su discípulo Cratilo aparecerá en el diálogo platónico del mismo nombre defendiendo la tesis naturalista. Igualmente, Heráclito parece haber iniciado el estudio de la etimología, que se haría muy usual.

Otros optaron por la segunda tesis, la de la artificialidad o arbitrariedad del lenguaje. Así, Parménides de Elea (530-444) insiste en que lo que da el significado a las palabras es la ley, la cual es arbitraria pero da reglamentación.[3] Esto se manifiesta también en Demócrito de Abdera (460-370), quien piensa que el hombre refleja la ley natural del ser en la ley arbitrada del *logos* o palabra.[4] El neoplatónico Proclo, en una época ya muy posterior (s. V d.C.), en su comentario al *Cratilo* dice que daba cuatro argumentos en favor del convencionalismo: *1)* la homonimia —cosas diversas reciben el mismo nombre—, *2)* la polionimia o sinonimia —una misma cosa recibe varios nombres—, *3)* la renominación o metonimia —una misma cosa puede cambiar de nombre—, y *4)* la anomalía —una cosa puede no tener nombre.[5]

Los sofistas adoptaron el punto de vista arbitrarista o convencionalista del lenguaje, pero además reflexionaron profundamente sobre su naturaleza, su finalidad y sobre la gramática y la retórica. Protágoras de Abdera (480-410), cuyo principal interés era la retórica, fue muy atento a las partes o modos del discurso, considerados como aspectos pertenecientes a la sintaxis de la oración: “Fue el primero en dividir el discurso en cuatro partes: ruego, pregunta, respuesta y mandato. Según otros, fue en siete: narración, pregunta, respuesta, mandato, exposición, ruego e invocación, a las que llama ‘fundamentos’ del discurso”;[6] y también fue el primero en estudiar el género gramatical de los nombres. Pródico de Keos (*fl. ca.* 432; vivía en 399) estudió la propiedad de las palabras, para lo cual abordó la distinción de los sinónimos;[7] curiosamente, a pesar de ser sofista, defendió el naturalismo lingüístico, pues si no hay sinónimos perfectos, se destruye el argumento más querido de Demócrito, y no se apoya el que los nombres dependan de la convención. En este naturalismo lo sigue Antístenes (h. 444-365/370), quien, dentro de la escuela cínica, reducía el pensamiento a palabras, pero decía que de las cosas sólo puede decirse su nombre propio, que es único para cada

una; sólo se les puede predicar ese nombre, y ninguna otra cosa; por eso no cabe la discusión, ya que cada cosa tiene su palabra apropiada, y ésta siempre dará un discurso verdadero.[8]

Finalmente, Gorgias de Leontini (484-375) se refirió de modo clarividente a la esencia del lenguaje en su *Encomio de Helena,* donde dice: "La palabra es una gran dominadora, que, con un cuerpo pequeñísimo e invisible, realiza obras por demás divinas".[9] Es decir, el lenguaje es tan poderoso que con una palabra más pequeña que una mosca, esto es, con un "sí" o un "no", puede construir reinos y desatar guerras.

PLATÓN

Por supuesto, fue Platón (Egina o Atenas, 428-347) quien más impulsó esta reflexión sobre el lenguaje desde la filosofía. En su diálogo *Cratilo* se ventilan el naturalismo y el convencionalismo, predominando un cierto naturalismo. Se adopta como problema el de la rectitud de las denominaciones, pudiéndose entender ésta como el dar nombres adecuados a las cosas. Cratilo defiende una rectitud natural, y Hermógenes una convencional. Se recoge, pues, el naturalismo de Pitágoras y de Heráclito, representado por Cratilo, y el artificialismo de Demócrito y los sofistas, representado por Hermógenes. Se tiene, así, como paradigma el nombre, principalmente el sustantivo *(ónoma).* Se trata de una discusión semántica, esto es, acerca de la correspondencia entre los nombres y las cosas *(onómata* y *prágmata).* Al parecer, Platón fue el primero que distinguió entre *ónoma* y *rhema*. El *ónoma* no era propiamente el nombre, sino el sujeto, y el *rhema* era propiamente el predicado, aunque se tomaba también como el verbo, que es el predicado por excelencia. Acerca de los nombres, Platón buscó su relación con las cosas, entendiéndola como una relación de denominación adecuada.

Naturalismo

La posición de Cratilo es que “existe por naturaleza una rectitud de la denominación para cada una de las cosas, y que ésta no es una denominación impuesta por algunos —una vez que así se ha acordado, aplicando un elemento de su propio idioma—, sino que existe una rectitud natural de las denominaciones, la misma para todos, tanto para griegos como para bárbaros”.[10] No puede quedar más claro el naturalismo lingüístico. No se trata de palabras de un solo lenguaje, pues se incluyen los lenguajes bárbaros, y se estaría diciendo que el griego es el lenguaje natural. Los nombres, cuando se dan, tienen que ser adecuadamente significativos de lo que son, sea en griego o en otro idioma. En cambio, Hermógenes piensa que

> la denominación que alguien pone a algo es la correcta; y si alguien a su vez la cambia por otra y ya no usa aquélla, la posterior no es menos correcta que la anterior; así como nosotros les cambiamos el nombre a los sirvientes, y el nombre cambiado no es menos correcto que el anteriormente dado. Pues por naturaleza no se ha producido ninguna denominación para cosa alguna, sino por convenio y por costumbre de quienes han creado esa costumbre y utilizan esa denominación.[11]

Pero en la crítica que se hace de la teoría de Hermógenes se aduce que hay denominaciones falsas, y no podría haberlas, pues según él todas las denominaciones son correctas. Eso indica que las cosas tienen una esencia inmutable, la cual existe por sí misma: es la idea o forma subsistente y ejemplar. Sócrates hace aceptar a Hermógenes, en contra de Protágoras, que el hombre no es la medida de todas las cosas, y, por lo mismo, tampoco es la medida de todas las denominaciones.

El artífice de nombres

De acuerdo con ello, dice Sócrates que hay un "forjador de denominaciones", el *onomatourgos,* que es el legislador o *nomotetes*: "no es propio de cualquier hombre establecer denominaciones, sino de un forjador de palabras; éste es, como parece, el *nomotetes*, que es entre los hombres el experto que aparece más escasamente".[12] El *nomotetes* tiene ciertamente un arte para hacer las denominaciones. Pero estas denominaciones deben hacerse de acuerdo con el conocimiento de las ideas prototípicas de las cosas, las cuales son conocidas por la dialéctica filosófica. Por ello, "la tarea del *nomotetes* es hacer la denominación, con un hombre dialéctico como supervisor, si va a establecer las denominaciones correctamente".[13] En definitiva, el filósofo es quien puede asignar los nombres correctos a las cosas o supervisar su asignación. Es como la denominación puede manifestar la esencia de la cosa, correspondiendo a la cosa en sí, de modo que el nombre de la lanzadera en sí es la palabra en sí de la misma.

La búsqueda etimológica

Una prueba que se intenta dar para apoyar este naturalismo es que los nombres propios deben corresponder a las personas que los llevan según su etimología. Pero esa prueba es rechazada, porque en casi ningún caso se encuentra esa correspondencia. Hay, sin embargo, ejemplos curiosos y bellos, como el de la palabra *cuerpo,* acerca de la cual dice Sócrates:

> Explicar esta palabra me parece posible de muchas maneras; y de muchísimas, si se altera la palabra un poco. Hay quienes afirman que el cuerpo *(soma)* es la tumba *(sema)* del alma, como si ella estuviera enterrada en él al presente; y, puesto que a su vez es por medio de él que el alma *indica (semainei)* lo que indica, también por ese lado se le llama correctamente "signo" *(sema).* Me parece por cierto que los

> órficos han dado esta denominación considerando sobre todo que el alma paga castigo por lo que paga; ella tiene el cuerpo para que se *preserve (sozetai)* como envoltura, imagen de una prisión. Por consiguiente, el cuerpo es eso, cárcel, hasta que el alma haya pagado sus deudas; *soma* se le denomina, y no se debe remover ni una letra.[14]

Sócrates hace una pregunta intencionada: “Lo que dio la denominación *(kalesan)* a las cosas, y lo que la da *(kaloun)*, ¿es una misma cosa, a saber, el pensamiento?” (416c). Y logra que se le acepte. Pues bien, el pensamiento tiene que ser acorde con las ideas prototípicas de las cosas.

La imitación de las ideas por parte de las palabras

Así la rectitud de las palabras o, más precisamente, de los nombres consiste en que indiquen cómo son las cosas. Y Sócrates dice que esto deben tenerlo las palabras primitivas más que las derivadas, por ello se da a la búsqueda de esas palabras primitivas. Una conjetura es que esas primeras palabras fueron imitación de las cosas y sus propiedades: “La denominación es, al parecer, una imitación mediante la voz de aquello que se imita, y el que imita, cuando lo hace, denomina mediante la voz”.[15] Se imitó mediante las letras y las sílabas “la mismísima esencia de cada cosa”.[16] Esto fue lo que hizo el experto en denominar. Uno de los argumentos que da Sócrates es que las palabras derivadas son significativas, pero lo son a causa de las primitivas; y es preferible decir que el *nomotetes* encontró con su imitación tales palabras en lugar de hacer intervenir a los dioses como *ex machina* en los teatros, fingiendo que dieron a los primeros el conocimiento de dichas palabras primitivas, o atribuirlo a bárbaros anteriores a los griegos que les enseñaron esas palabras. Los *nomotetes* ajustaron a las cosas las palabras, con sus sílabas y aun sus letras. “La rectitud de

la denominación —afirmamos— consiste en que indica de qué índole debe ser la cosa.”[17]

Ciertamente se aducen y se examinan varios argumentos en contra de la teoría de Cratilo, como el de la comparación de las palabras con los cuadros, que se ve como inadecuada; y la relación entre un original y una copia, que tampoco se aplica con exactitud al caso del lenguaje; pero todas las dificultades son sorteadas, y aun cuando se trata de moderar la tesis, esto es, de llegar a una tesis intermedia, predomina el naturalismo sobre el convencionalismo. Así, el dar nombres adecuados a las cosas puede ser llamado “hablar con verdad” y lo opuesto, “hablar con falsedad”, porque no se dará con la esencia de las cosas ni se la manifestará. Y esto puede hacerse con los nombres, con los verbos y con los enunciados mismos, pues “si es posible disponer verbos y substantivos de esa manera, entonces necesariamente también enunciados”.[18] La denominación exacta es bella, y hace que correspondan a la cosa incluso las letras. Y las letras correspondientes son las que se asemejan a la cosa, las que son por naturaleza semejantes a ella; volvemos a la teoría de la imitación. De esta manera, “afirmamos que las palabras nos indican la esencia de las cosas”.[19] Pero las denominaciones o las palabras siempre serán vicarias, por lo que conviene buscar la esencia de las cosas en las cosas mismas. Dice Sócrates:

> Ahora, si en máxima medida es posible conocer las cosas por las denominaciones, pero si también es posible conocerlas por ellas mismas, ¿cuál de las dos maneras de conocer podría ser más correcta y más exacta? ¿La de conocer la imagen a partir de ella misma, si ésta está bien representada y así también la esencia de la que es imagen? ¿O conocer a partir de la verdad si la imagen de ellas está convenientemente trabajada?,[20]

a lo cual responde Cratilo: “Me parece que necesariamente a partir de la verdad”.[21] En cambio, a diferencia del naturalismo platónico, Aristóteles opta decididamente por el convencionalismo.

Platón tiene agudas observaciones sobre el lenguaje en algunas otras obras suyas, como en la *Apología de Sócrates,* en el *Teeteto* (donde trata de clasificar las letras en tres grupos: *sonoras* —vocales—, *sordas pero no mudas* —también las llama *medias:* consonantes no oclusivas— y sordas y mudas —oclusivas—) y el *Filebo* (donde también aborda la forma fónica de las palabras), el *Sofista* y la *Carta VII* (en la que se queja de que no se respeta el naturalismo del lenguaje, sino que se actúa con un espíritu demasiado convencionalista); pero la obra más importante es sin duda el *Cratilo.*

ARISTÓTELES

Aristóteles (Estagira, 384-Calcis, 322) expresó sus principales ideas sobre filosofía del lenguaje en su obra *Sobre la interpretación (Peri hermeneias* o *De interpretatione).* De ahí tomaremos, en primer lugar, la noción misma de interpretación. Después trataremos de atender el sonido, la voz, la oración y sus clases, así como sus elementos (concretamente el nombre y el verbo), según el uso que fue sancionado por toda una tradición sumulística o lógica medieval y posmedieval. Pasaremos enseguida al tratamiento de ese tipo principal de oración que es la proposición o enunciado, con las relaciones que se dan entre proposiciones (tanto asertóricas como modales), de oposición, de equipolencia y de conversión. Cerraremos con el arduo problema de las proposiciones de futuros contingentes, que tanta tinta han hecho correr. En todo ello procuraremos no sólo explicar la doctrina aristotélica, sino además señalar la interpretación moderna de algunos lógicos matemáticos que a la vez son historiadores de

la lógica, tales como Lukasiewicz, Bochenski, Kneale, Kretzmann, Geach, Anscombe y Mignucci.

La interpretación como factor de comunicación

Aristóteles da a "interpretación" *(hermenéia)* los varios sentidos que tenía esa palabra en el ámbito griego, y no sólo el que le damos ahora. Un primer sentido es el de interpretación de la realidad: la interpretación es lo que decimos del mundo según lo que de él percibimos o entendemos. Un segundo sentido, que se ha vuelto preponderante (sobre todo por obra de la hermenéutica, a la que se ha visto antecedida por este tratado aristotélico), es el de interpretar las locuciones que sobre el mundo se dicen, esto es, captar lo que decimos sobre el mundo, las expresiones o los textos. Pero también añade otro sentido, que es el de la comunicación, esto es, no sólo lo que interpretamos cuando se nos comunica algo, sino lo que hacemos además nosotros al comunicarnos: no únicamente la recepción, sino también la emisión de los mensajes. Comprende la locución y la escucha, el habla completa de una lengua, el acto por el que nos comunicamos con los otros.

Así, la *hermenéia* es sobre todo comunicación (no sólo la interpretación, como la entendemos ahora, y que es una parte, la receptiva, del acto de comunicación). Abarca todo el ciclo comunicativo o circuito semiótico, y no sólo, como ahora, la comprensión; esto es, abarca tanto la encodificación como la decodificación. La condición comunicativa del hombre está vinculada a su naturaleza social, y ésta a su naturaleza racional, la cual evita que sea simplemente gregario, como el animal. El hombre tiene un gran repertorio de signos; tiene, sobre todo, el signo lingüístico, y de él se vale para comunicar a sus semejantes lo que le es agradable o desagradable, lo que le es provechoso o nocivo, y, de manera más específica, lo que considera justo o

injusto.[22] Es lo que constituye su habla en la comunidad o sociedad *(polis).*

La interpretación como expresión del pensamiento

Que la interpretación, en el sentido griego, no abarca sólo la comprensión, sino también la expresión, se aprecia en el hecho de que el mismo latín conservó ese sentido según el cual "me interpretó su pensamiento" significa "me expresó su pensamiento". Esa expresión, manifestación o interpretación del pensamiento se da por el lenguaje. Pero, como se ha visto, no mera expresión en el sentido que le dan algunos semióticos actuales, como si no tuviera la finalidad de la comunicación.[23] Es una expresión comunicativa, no una expresión que pretenda reservarse sin más en el ámbito interior o privado. No cae en ser lenguaje privado, contra el cual previno tanto Wittgenstein.

El material del lenguaje son los sonidos o voces. Éstos pueden ser articulados o inarticulados. Los sonidos inarticulados pueden significar algo por naturaleza, como en el caso del gemido de dolor o de la risa de alegría, lo cual parecemos compartir con el mundo animal, y son signos más bien naturales; pero también tenemos sonidos articulados, los cuales son las palabras (nombres, verbos, etc.), y no son signos naturales, sino artificiales, esto es, tienen significado por convención o beneplácito.

La palabra o signo lingüístico (símbolo, según lo denomina Aristóteles) tiene como designado final y principal las cosas de la realidad, pero tiene como designado directo e inmediato la afección de la mente o contenido mental (concepto y afecto), pues vamos primero a la realidad en cuanto conocida, y después a la realidad en cuanto tal. Y ese conocimiento se acompaña de elementos volitivos o afectivos. Hay que notar que no siempre las palabras significan entes reales, sino también entes de razón, o

incluso meros estados de ánimo. Pero en una situación sencilla, en la que una palabra designe una cosa, la palabra tiene una relación primera con el concepto de esa cosa (o la cosa en cuanto pensada) y una segunda relación (a través de él) con la cosa real. Si lo dijéramos en terminología más reciente, podríamos decir que la palabra se relaciona primero con su sentido y después con su referencia (aunque estos términos no tienen en el esquema aristotélico el significado ontológico que les dio Frege).

Para el Estagirita la palabra hablada es signo de las afecciones del alma (conceptos y afectos), y la palabra escrita es signo de la palabra hablada. Las palabras habladas y escritas son diferentes en las comunidades de hombres, ya que son producto del artificio, de la convención, de la cultura. Pero no así las palabras mentales o afecciones del alma (que son los conceptos),[24] que son iguales en todos por ser signos naturales: "Las afecciones mentales en sí mismas, de las que esas palabras son primariamente signos, son las mismas para toda la humanidad, como lo son también los objetos, de los que esas afecciones son representaciones, semejanzas, imágenes o copias".[25]

En nuestra mente hay pensamientos simples (o incomplejos), que no afirman ni niegan, esto es, que no van acompañados de verdad ni falsedad. Así también, hay términos simples (o incomplejos) que son sus signos. Tales son el nombre y el verbo, esto es, el *ónoma* y el *rhema*. Particularmente difícil de traducir es el *rhema*, que puede traducirse igualmente bien como "verbo" o como "predicado".[26] Hay además en nuestra mente pensamientos complejos por afirmación (composición) y negación (división), y sus signos son expresiones complejas, como las oraciones o enunciados.

El que los conocimientos o conceptos sean iguales para todos, como lo son los objetos que designan, es frecuentemente objeto de discusión en la actualidad. Se dice que no sólo es diferente la expresión, el lenguaje, sino que la misma captación mental difiere

según los individuos. Pero la igualdad que establece Aristóteles se fundamenta en su teoría del conocimiento, según la cual las cosas, que son las mismas según sus naturalezas, pasan en el conocimiento a tener la misma esencia con una diferente existencia. Conservando su misma esencia, pasan a tener una existencia mental, a través del conocimiento abstractivo, y dejan su existencia real, que tenían fuera de la mente. Nos dice:

> Se sabe que la ciencia y la sensación se dividen de la misma manera que sus objetos: consideradas ambas en potencia corresponden a sus objetos en potencia; según el acto, corresponden a sus objetos en acto. En el alma misma las facultades sensitiva e intelectual son en potencia sus propios objetos: por una parte, lo sensible y, por otra, lo inteligible. Y es necesario que estas facultades sean idénticas a los objetos mismos, o por lo menos a sus formas. Es imposible que sean los objetos mismos, pues no es la piedra la que está en el alma sino su forma.[27]

Hay una relación estrecha entre el pensamiento y el lenguaje, de modo que el lenguaje se hace posible por el pensamiento y es su expresión; así, a través del lenguaje se va a la cosa.

Las categorías sintácticas y su semántica

Varios elementos se pueden distinguir de entre las voces articuladas. Dan lugar a distintos tipos de palabras que concurren a la expresión de nuestros pensamientos, esto es, a la interpretación. Las palabras, como elementos, nos dan los términos y, agrupadas significativamente, constituyen oraciones o enunciaciones.

Aristóteles estableció una distinción entre los nombres *(onómata)* —sujetos por excelencia—, los verbos *(rhemata),* —predicados por excelencia—, y los elementos que ayudan a copular *(syndesmoi);* éstos comprenden las conjunciones,al parecer

(aunque no es muy claro) las preposiciones, los artículos y los pronombres.[28] Puesto que los términos principales que aborda son el nombre y el verbo, pasaremos a considerar sólo estos elementos de la enunciación.

Nombre

Aristóteles ofrece la siguiente definición del nombre: "El nombre es un sonido que posee un significado establecido tan sólo de una manera convencional, pero sin ninguna referencia al tiempo, mientras que ninguna parte de él tiene significado si se la considera separada del todo".[29] Los nombres pueden ser simples, como "barco", o compuestos, como "barco pirata". En el primer caso, el de los nombres simples, sus partes no tienen significado (a saber, las sílabas); en cambio, las partes de los nombres compuestos tienen cierto significado, aunque no es independiente del todo. Geach considera esta idea de Aristóteles como algo genial que se perdió y que no fue recuperado sino hasta que lo rescataron Russell y Wittgenstein, con su teoría de los nombres propios, según la cual las partes de un nombre propio no tienen significado aisladamente, sino formando un todo.[30]

Hay un tipo de nombres, los nombres infinitos, o más propiamente, las palabras indefinidas, como "no-hombre", que no son propiamente nombres, "puesto que los aplicamos a toda clase de cosas, tanto existentes como no existentes".[31] Aristóteles rechaza los nombres infinitos, que tanta importancia tendrán para Leibniz. Son como las clases complementarias. Toda clase tiene un complemento de clase que es cualquier cosa que no sea ella misma, pudiendo ser cualquiera, hasta lo más inverosímil. Por ejemplo, el complemento de la clase *hombre* es el *no-hombre*, esto es, todo lo que no sea hombre, desde un grano de arena hasta un astro, pasando por el camello y el océano. La razón por la que

Aristóteles no acepta los nombres infinitos como nombres es semántica, no sintáctica, ya que pueden ser sujetos o predicados.

Relega el caso *(ptosis)* del nombre. Según el Estagirita, tampoco los casos del nombre son propiamente nombres para los fines de la argumentación lógica. Por ejemplo, "de Filón" *(Philónos)*, que es el caso genitivo del nombre *Philón*, y esto puede verse en que ellos no pueden ponerse como sujetos de proposiciones verdaderas o falsas; por ejemplo, "de Filón ríe" o "de Filón no ríe" no son verdaderas ni falsas. La razón de que sean excluidas no es sólo semántica, como en los nombres infinitos, sino además sintáctica: producirían incorrección gramatical.

Verbo

Aristóteles da la siguiente definición: "Un verbo es un sonido que no solamente lleva consigo un significado particular, sino que posee además una referencia temporal. Ninguna parte del mismo tiene significado. Indica siempre que algo se dice o se afirma de algo".[32] La última oración expresa que el verbo es, por naturaleza, la parte predicable del enunciado o proposición. El verbo manifiesta que un predicado se atribuye a un sujeto consignificando o significando además el tiempo de su inherencia en él. Por ejemplo, en "Juan está sano", toda la locución "está sano" puede tomarse propiamente como un verbo, no como un nombre, es la parte predicable, y significa además la inherencia de la salud en Juan como dada en tiempo presente, no pasado ni futuro.

Los verbos indefinidos, como "no-está enfermo", "no-es bueno", no son propiamente verbos; pues aunque funcionan como verbos (tienen cierta cosignificación temporal y figuran como predicados) no se ordenan a un nombre determinado, sino que se aplican tanto a cosas existentes como inexistentes. Es decir, tienen

los mismos problemas que los nombres indefinidos o infinitos. Tampoco pueden aceptarse como verbos los casos del verbo, sino que son inflexiones suyas, de manera semejante a los casos del nombre.

Tomados en sí mismos, los verbos son nombres; y son propiamente verbos en la proposición. "Los verbos son por sí mismos nombres, y significan algo, pues el que habla detiene con ellos su proceso ideativo y la mente del oyente da a ello su aquiescencia."[33] Y es que en sí mismos todavía no expresan proposiciones, sobre todo en sus formas infinitivas "amar", "no amar", y en el participio "amante" y "amado", sino hasta que se les añada algo. "Esas formas no indican nada por sí mismas, sino que implican una copulación o síntesis, la cual difícilmente podemos concebir sin las cosas."[34]

La proposición. Su naturaleza

Aristóteles dice: "Un juicio es una frase o locución con significado, de cuyas partes puede, una u otra, tener significado, es decir, como algo que ha sido expresado, pero no en el sentido de un juicio positivo o negativo".[35] El juicio o proposición tiene significado, al igual que sus elementos, por convención.

No todo enunciado, oración o juicio es proposición, para que lo sea, es necesario que, además de tener significado, sea verdadera o falsa. Expresiones tales como la súplica, la orden, la pregunta, tienen significado, pero no tienen valores de verdad. No son proposiciones, y su estudio no pertenece a la lógica, sino a la retórica o a la poética.

Una proposición es la unión o la desunión de términos que son sus elementos, y siempre realiza esto por una cópula, que es un verbo o tiempo (caso) de un verbo, afirmando o negando. La proposición siempre consta al menos de nombre y verbo. El

nombre es la parte sujetable, que se convierte en sujeto, y el verbo con lo que lo acompaña es la parte predicable, que se convierte en predicado.[36] Además, "se pueden trasponer el sujeto y el predicado. No obstante, ello no involucra ningún cambio en el significado del juicio o proposición. Así decimos 'el hombre es blanco', 'blanco es el hombre'".[37]

División de las proposiciones

Atendiendo a los elementos de que constan, hay proposiciones simples y proposiciones compuestas. Proposiciones son la sola afirmación y la sola negación. Las proposiciones compuestas reúnen dos o más proposiciones simples y constituyen cierta unidad por virtud de partículas conectivas. "Una proposición simple es una voz dotada de significado, que afirma o niega la presencia de alguna cosa en un sujeto, y ello en un tiempo pasado, presente o futuro".[38]

Según la cualidad, hay proposiciones afirmativas y negativas. "Significamos por afirmación una frase que afirma una cosa de otra; significamos por negación una frase que niega una cosa de otra."[39] Toda proposición afirmativa tendrá como opuesta su negación, y toda negativa tendrá como opuesta su afirmación.

Por lo que respecta a la cantidad, hay proposiciones universales, particulares y singulares, según que el *sujeto* lo sea, y significan algo correspondiente a él. Aristóteles establece las condiciones formales para que una proposición sea universal. No basta con que tenga un sujeto que, tomado en sí mismo como nombre, sea universal, por ejemplo "hombre". Interviene la cuantificación, con la partícula "todo", que es el cuantificador universal.

Pero el cuantificador está por la parte del sujeto, cuantifica al sujeto, y al cuantificarlo universalmente convierte en universal a toda la proposición. Aristóteles parece poner en duda la posibilidad

de cuantificar el predicado al mismo tiempo que el sujeto, pues decir que “todo hombre es todo animal” y “todo muchacho ama a toda muchacha” no pueden ser proposiciones verdaderas. Nos dice:

> El sujeto “hombre” es universal; sin embargo, las proposiciones mismas se enuncian como universales. Ninguna de ellas, en efecto, contiene el término “todo”; pero el término “todo”, aplicado al sujeto, confiere a toda la proposición su carácter de absoluta universalidad. Si ambas cosas, el sujeto y el predicado, se utilizan en su más plena extensión, la proposición resultante será falsa. Pues, en verdad, absolutamente ninguna afirmación puede, en estas circunstancias, ser verdadera. La proposición “todo hombre es todo animal” servirá de clara ejemplificación de esto.[40]

Pero en cuanto a la afectación de la proposición por los functores, también dice: “El adjetivo ‘todo’ y el ‘no’ no significan más que el hecho de que el sujeto mismo está tomado en toda su extensión o no, sea el juicio negativo o positivo. Por consiguiente, el resto del juicio permanecerá inmutable en todos los casos”.[41] Según Mignucci, esto no debe entenderse como excluyendo toda cuantificación del predicado, sino sólo la universal, es decir, con “todo”, como en el ejemplo, ya que cuando el sujeto lleva “todo” y el predicado también, la proposición resulta falsa, según se vio en “Todo hombre es todo animal”.[42] Pero eso no quiere decir que excluya la cuantificación del predicado con otros cuantificadores. De hecho esa cuantificación con los otros cuantificadores la explora Ammonio, al comentar el *De interpretatione*.[43]

Por el verbo, hay proposiciones de *secundo* y *tertio adjacente,* según que el verbo “ser” esté como adyacente inmediato, es decir, como predicado, o como cópula que une al sujeto a un tercer adyacente o predicado. Primeramente, se da el verbo “ser” como predicado:

> En efecto, expresiones como “es”, “será”, “viene a ser”, etc., son todas verbos según nuestra definición de la palabra “verbo”, ya que además de su significado particular poseen una referencia temporal. Y según ello, “el hombre es (existe)” y “el hombre no es (existe)” constituyen la primera afirmación y negación. “No-hombre es (existe)” y “no-hombre no es (existe)” constituyen la segunda. Luego tenemos estas proposiciones, “todo hombre es (existe)” y “todo no-hombre es (existe)”.[44]

En segundo lugar, vienen las proposiciones de tercer adyacente:

> Donde hay otros dos términos y el término “es” se emplea como tercer término, son posibles dos tipos distintos de juicios afirmativos y negativos. Pongamos como ejemplo “el hombre es justo”. La palabra “es” es aquí el tercer término, llámese a éste verbo o nombre. Por consiguiente, a partir de esos términos o factores, formamos en absoluto cuatro proposiciones. Dos de ellas corresponden, en su secuencia, respecto de la afirmación y la negación, a aquellas proposiciones o juicios que se refieren al estado de privación. Las otras, sin embargo, no. Suponiendo el verbo “es” añadido al término “justo” o “no-justo”, tendremos dos juicios afirmativos; suponiendo que lo que se haya añadido es “no es”, tendremos dos juicios negativos. Todos juntos suman los cuatro dichos.[45]

Ya que el verbo “ser” es el verbo-raíz, o la raíz de los verbos, lo dicho sobre él vale para los demás verbos, pues en cierta manera lo suponen, o está subyacente a lo que los demás verbos indican. “Donde no sigue como verbo el término ‘es’, y usamos en su lugar ‘pasea’, ‘tiene salud’ y otros análogos, obtenemos el mismo tipo de esquema que hemos dado al utilizar el verbo ‘es’.”[46] El verbo “ser” es el verbo principal, lo que después los escolásticos llamarán el verbo “substantivo”, indicando con ello que era el más substancial o esencial de todos.

Las proposiciones de futuro

En el capítulo IX del *De interpretatione* hay una cuestión célebre y muy difícil. Es la cuestión de la verdad o falsedad de las proposiciones de futuro. Si se ha dicho que necesariamente toda proposición es verdadera o falsa, esto parece cumplirse muy bien en las que van en tiempo presente, cuyo valor de verdad puede constatarse; aun en las de pasado, cuyo valor de verdad ya se conoció; pero ¿qué ocurre con las de futuro, cuyo valor de verdad no está a nuestro alcance comprobar aún? Según lo establecido, tienen que tener valor de verdad, y no lo tienen aún.

Este problema ha hecho correr mucha tinta. Uno de los autores que nos parece abordarlo de modo interesante es Elizabeth Anscombe, en un artículo de *Mind*, en 1956. Cuando Aristóteles dice que necesariamente una afirmación (o negación) debe ser verdadera o falsa, tenemos que ser informados de si es presente o futura. A fin de hacer notar esto, Anscombe dice:

> usaremos los índices $_p$ y $_f$ para que el signo proposicional indique las referencias al tiempo presente y pasado, por un lado, y la referencia al tiempo futuro, por otro. Entonces, para toda p, p *vel* no-p es necesaria (esto abarca también las proposiciones no cuantificadas) y p_p es necesaria *vel* no-p_p es necesaria; pero no es el caso que para todas las p, p_f es necesaria *vel* no-p_f es necesaria.[47]

Quine se burla, y habla de la "fantasía" de Aristóteles de que "es verdad que p o q" es condición suficiente para "o es verdad que p o es verdad que q", lo cual el lógico estadunidense niega. Pero —dice Anscombe— Aristóteles tiene un punto en que diverge de Quine, pues parece creer que la verdad de una expresión veritativo-funcional es independiente de los valores de verdad de las proposiciones componentes. En efecto, Aristóteles dice que "o p o no-p" es siempre necesaria; pero añade que cuando p describe

una situación presente o pasada, entonces p es necesariamente verdadera, o no-p es necesariamente verdadera. Pero “necesariamente verdadera” no es lo mismo que “verdadera”, pues “mientras que puede ser verdadero que lloverá mañana, no es necesariamente verdadero”.[48]

En la *Poética*, el Estagirita habla del caso del verbo, aunque parece contradecir lo que establece en el *Peri hermeneias*, pues acepta como verbos todos los tiempos del mismo, que allí había excluido como casos del verbo. Sólo toma como casos del verbo el imperativo y las formas verbales de las oraciones interrogativas.

Aristóteles participó no sólo en la polémica naturalistas-artificialistas, contra Platón, en la que fue decidido artificialista, sino también en la polémica analogistas-anomalistas, esto es, los que veían en el lenguaje el predominio de un orden analógico por encima de las irregularidades o anomalías y los que lo veían a la inversa. Aristóteles fue claramente analogista, mientras que los estoicos fueron defensores del naturalismo y del anomalismo.

EPICURO

Epicuro (341-270) sostuvo el naturalismo, y veía un vínculo directo entre la palabra y la cosa, pues de acuerdo con su materialismo negaba el significado como intermediario inmaterial, que fue propio de los estoicos, según veremos. Expuso una teoría muy interesante del origen y la evolución del lenguaje. Al principio los hombres emitieron las palabras originales en correspondencia con la percepción sensorial adecuada que tenían de las cosas. En ellas recogían la verdadera manera de ser de lo real. Pero después cada comunidad hablante fue creando nuevas palabras y enriqueciendo el lenguaje. Allí entraba ya la costumbre. Con ello Epicuro desea conciliar las posturas naturalista y convencionalista, pero con el predominio de la primera.[49]

ESTOICOS

Los estoicos intentaron una síntesis entre Platón y Aristóteles, pero los llevó en realidad a una doctrina diferente, y muy rica, con cosas muy interesantes. Esto trataron de hacerlo entre el naturalismo de uno y el artificialismo del otro, pero predominó el naturalismo: "En opinión de los estoicos, los nombres se forman naturalmente, imitando los primeros sonidos de las cosas que nombran".[50] Esas formas originales o primeros sonidos fueron onomatopéyicos, y luego sufrieron numerosos cambios. Por eso no fueron analogistas, sino anomalistas; pues, dado que el lenguaje era una capacidad natural del hombre, había que aceptarlo con todas sus irregularidades.

También trataron de hacer esa síntesis en otros campos; por ejemplo, en el terreno de la lógica, los estoicos potenciaron la silogística aristotélica hacia la lógica de proposiciones. Aristóteles, realista cognoscitivo, daba un gran realce a la proposición categórica. En cambio, los estoicos, tocados de cierto desengaño y escepticismo, no tuvieron problemas para centrar su lógica en la proposición hipotética, y con ello abstrajeron con gran facilidad y excelencia la lógica de proposiciones, como algo más básico que la lógica de cuantores. Esto nos habla, pues, de un cierto escepticismo en el ámbito de la epistemología estoica, centrada, sin embargo, en ciertas razones principales (las *kyrioi logoi*), que amparaban tanto reglas de inferencia como axiomas inconmovibles de apoyo.

Zenón de Kitión (h. 336/335-264/263) fue el iniciador, inaugurando lo que se llama la Stoa antigua. Recibió la enseñanza lógica de los megáricos, en especial de Eubúlides de Mileto (s. IV), Diodoro Cronos (†307) y Filón de Megara. Sucesor de Zenón fue Cleantes de Assos, y a él le siguió, en el siglo III a.C., Crisipo de Soli; él fue el gran sistematizador de la teoría estoica. Tan es así

que las fuentes más confiables —bastante posteriores, como son Sexto Empírico y Diógenes Laercio— lo son en la medida en que se basan en Crisipo.[51]

Por lo que Sexto Empírico nos reporta de Crisipo, natural de Soli (280-*ca.*205), sabemos que en el ámbito de la filosofía del lenguaje los estoicos tenían una teoría muy interesante y nueva del significado, basada en la idea de *lektón* o *dictum*, el cual era una entidad no empírica que aseguraba el significado a la expresión en cuestión. En efecto, reunían en el acto semiótico tres elementos. Uno era el signo lingüístico, o significante *(semainon),* que, en cuanto era acústico o gráfico, obviamente era físico; otro era el objeto o referente *(tynjánon),* que, en situación normal, era también físico; pero otro era propiamente el significado o sentido *(lektón),* que no era físico, sino metafísico, no reductible tampoco a lo psicológico. Es decir, no tenía el estatuto ontológico de las ideas aristotélicas (mentales), sino el de las ideas platónicas (subsistentes y separadas). Sobre esos elementos dice Sexto Empírico: "De éstos [tendrán] que ser corporales dos, a saber, el sonido y el objeto, y uno no corporal, a saber, la cosa significada, el *lektón*, que será, [además] verdadero o falso".[52] Puede decirse, pues, que toman de Aristóteles la tríada de signo, idea y objeto; pero la idea es de índole platónica, no mental;[53] esto es, en lugar de entender la idea en el sentido aristotélico de concepto, la establecen como entidad subsistente y separada tanto de la cosa como de la mente. Hacen, con elementos platónicos y aristotélicos, una síntesis diferente.

Se llega, pues, a una postura que trata de sintetizar a Platón y a Aristóteles. El elemento platónico es el *lektón*. Los *lektá* (que, cuando son compuestos, son llamados *axiómata*) son entidades ideales o platónicas como las que después propusieron Leibniz, Bolzano, Frege, Church, Carnap y Popper. Además, los estoicos tienen cierta noción del sentido y de la referencia como aspectos distintos del signo, pues distinguían entre *semainein* (significar) y

deloun o *deiknunai* (señalar). Su semántica está más basada en el sentido que en la referencia. Incluso la referencia de los nombres que figuran como sujetos se da por medio del predicado, cuando entran en el enunciado y éste es verdadero de algo.

> De esto podemos inferir que solamente los pronombres deícticos tienen referencia en sentido estricto, mientras que los nombres, como dice J. Pinborg, siempre significan algo junto con su referencia, participando en este aspecto las propiedades de un predicado. (Mientras que los pronombres deícticos se aproximan a la noción de B. Russell del "nombre propio lógico", el tratamiento estoico de los nombres propios recuerda uno de los procedimientos de W. V. Quine para la eliminación de los nombres propios en favor de los predicados, basado en que no son necesarios para un lenguaje que está reglamentado de modo tal que pueda ser lúcido y apto para expresar las verdades de la ciencia.)[54]

Su metafísica del *lektón* los condujo a esa posición que hace de los nombres algo del lado del sentido (predicado) más que de la referencia (sujeto).

Antípatro de Tarsos introdujo el adverbio, con el nombre de *mesótes*, esto es, medio, tal vez porque da la impresión de ser intermedio entre el nombre y el verbo, ya que participa de las características de ambos, o tal vez sencillamente porque suele figurar en medio de la oración. Diógenes Babilonio toma al *rhema* como un predicado simple, precisamente más del lado del verbo que del nombre, pero sin excluir a este último como predicado. Eso se insertaba en el esfuerzo por distinguir nombres y verbos de sujetos y predicados, ya que se llamará *rhema* al predicado gramatical y *kategórema* al predicado lógico, y en contraposición al *ónoma* se usará *ptosis* para el sujeto lógico.[55] Dividían los *lektá* en completos e incompletos. Entre los *lektá* completos ponían los expresados por oraciones aseverativas o proposiciones *(axiómata*) y los expresados por otro tipo de oraciones (preguntas, mandatos,

juramentos, etc). Entre las modalidades de la negación colocaban la denegación, la privación y la negación propiamente dicha.[56]

Así, pues, estudiaron con aceptable separación la fonética (o prosodia), la gramática y la etimología. Su aportación mayor se dio en la gramática. A las categorías sintácticas de Aristóteles añadieron otras: de entre los *syndesmoi*, reunieron en un grupo los *árthra* o los que tienen flexión (artículo y pronombre) y en otro los propiamente *syndesmoi* (preposición y conjunción); el *ónoma* fue dividido en nombre propio *(ónoma*) y común *(prosegoría);* se añadió la clase del adverbio *(mesótes).* Descubrieron la categoría de la declinación o variación *(klísis* o *casus*, y no sólo la *ptosis* aristotélica, reservada a los nombres). En el caso de los nombres, distinguieron la *ptosis eutheia* u *orthe* (caso recto) y las *ptoseis plágiai* (casos oblicuos). En los verbos, distinguieron los activos (transitivos e intransitivos) y los pasivos. En cuanto a los tiempos verbales, además del presente y del pasado, pusieron aparte el futuro y el aoristo, como indefinidos.[57]

GRAMÁTICOS ALEJANDRINOS

Los gramáticos de Alejandría defendieron la analogía, y los de Pérgamo la anomalía. Es decir, los primeros se inclinaban a la explicación del lenguaje por sus regularidades, y privilegiaban el convencionalismo lingüístico, mientras que los segundos se inclinaban a la explicación del lenguaje por sus irregularidades, y privilegiaban el naturalismo lingüístico. De la escuela de Pérgamo fue Crates de Malos (s. II a.C.), seguidor de los estoicos. Otro fue Asclepíades de Mirlea. Ellos dos, con otros seguidores, introdujeron la noción de anomalía, en un sentido diferente de Crisipo. La veían como la falta de paralelismo o correspondencia entre los significantes de distintas palabras. Los más importantes

fueron los alejandrinos. De entre ellos descuella Dionisio el Tracio y su escuela.

En Alejandría enseñó Dionisio de Tracia (170-90), quien fue al parecer el primero en escribir un *Arte gramática (Techne gramatiké).* A pesar de su brevedad (quince páginas), fue obra clásica durante trece siglos. Fue analogista, pero trató de conciliar el naturalismo y el convencionalismo, diciendo que la analogía había existido naturalmente en la lengua original, pero que se fue deformando paulatinamente, por el uso de diversos accidentes hechos costumbre. Trata de la prosodia y de la ortografía, con los valores fonéticos de las letras del alfabeto griego y los acentos y espíritus. Distinguió la palabra *(lexis*) de la oración *(logos).* Hay ocho partes de la oración: el nombre *(ónoma),* que significa con flexión de caso a una persona o cosa; el verbo *(rhema),* que significa con flexión de tiempo, persona y número, una actividad o proceso actuado o padecido; el participio *(metoché),* que tiene los rasgos del nombre y del verbo; artículo *(árthron),* que con flexión de caso se antepone o pospone a los nombres; pronombre *(antonymía),* que puede sustituir un nombre y lleva una marca personal; preposición *(próthesis),* que se coloca delante de otras palabras en composición y en sintaxis; adverbio *(epirrhema),* que se une sin flexión al verbo y lo modifica; y conjunción *(syndesmos),* que sirve para mantener unido el discurso y ayuda a su interpretación. Los accidentes o propiedades gramaticales (parepómena) del nombre son: género (masculino, femenino y neutro), tipo (primario y derivado), forma (simple o compuesta), número (singular, dual y plural), caso (nominativo, vocativo, acusativo, genitivo y dativo); los del verbo son: modo, voz, tipo, forma, número, persona, tiempo y conjugación. El tiempo lo divide en presente, pasado y futuro. Al pasado le asigna cuatro formas: imperfecto, perfecto, pluscuamperfecto y aoristo. La gramática de Dionisio, aunque hablaba mucho de sintaxis, carece de un tratamiento sintáctico sistemático.[58]

Esto lo subsanó un seguidor suyo, Apolonio, en Alejandría, ya en el siglo II d.C. Recogió las ocho partes de la oración asignadas por Dionisio, pero usó a muchos otros autores, y las redefinió con mayor exactitud, de manera más filosófica (estuvo muy influido por los estoicos). Por ejemplo, redefine el pronombre como capaz de significar una sustancia sin cualidades, en lugar de sólo suplir al nombre. Distinguió muy bien la forma o estructura significante respecto del significado. Pone mucho cuidado en la concordancia entre los nombres y los verbos. Herodiano, hijo de Apolonio, desarrolló la prosodia (pronunciación hablada, y acentuación y puntuación escritas). Los trabajos de estos gramáticos alejandrinos (Dionisio, Apolonio y Herodiano) fueron usados por muchos comentaristas y seguidores, por ejemplo por los bizantinos medievales, como Maximus Planudes (*ca.*1260-1310).[59]

ROMANOS ECLÉCTICOS

Marco Terencio Varrón (116-27) fue el primer gran estudioso del lenguaje en el mundo latino. Es célebre su *De lingua latina*, que constaba de veinticinco volúmenes, de los que únicamente nos han llegado seis, del 5° al 10°, y fragmentos de otros. También escribió *De similitudine verborum, De sermone latino, De utilitate sermonis, De origine linguae latinae, De antiquitate litterarum.* Resplandece su originalidad, frente a los otros gramáticos latinos, que copiaron en exceso a los griegos (Dionisio y Apolonio). El *De lingua latina* tiene una parte de etimología, otra de morfología y otra de sintaxis. Seguidor de los estoicos, expone la etimología buscando dar sustento al naturalismo del origen del lenguaje. Frente al analogismo y antinomismo, busca una actitud conciliadora (la lengua necesita tanto la regularidad como las excepciones), aunque favorece al primero. Cercana a Epicuro es su explicación evolutiva del lenguaje: estudia las épocas tempranas de

la lengua latina, así como los préstamos que toma del griego, sobre todo la *declinatio*. Añade el caso ablativo y, por error, traduce como "acusativo" el caso *aitiatiké* o causativo.[60]

Aunque es más bien un ecléctico, tuvo mucha influencia de los estoicos Marco Tulio Cicerón (106-43), nacido en Arpino y asesinado en la localidad de Formia, cuando huía de Roma por sus ideas políticas.[61] Cicerón siguió en gramática a los de la escuela de Pérgamo, con su anomalismo. Por otra parte, quedó impregnado de estoicismo por su contacto con los estoicos tardíos Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea. Cicerón fue uno de los romanos que más aprendió de la filosofía griega, de manera que a pesar de que no fue propiamente un filósofo de profesión, fue uno de los que contribuyeron más para que se realizara la recepción de la filosofía en su pueblo. Por lo que hace al lenguaje, él se esforzó por dar cabida en la lengua latina a muchos términos filosóficos griegos, a veces muy técnicos y difíciles de traducir. Además, cultivó la retórica bajo el influjo de Platón, Aristóteles y los estoicos.

No es de extrañar que Cicerón sintiera un gran atractivo por esta filosofía tan práctica, al menos en estos aspectos éticos o morales que a él le resultaban tan importantes. Ciertamente que los estoicos estaban más centrados en la lógica que en la retórica, la cual era indispensable para el gran abogado y gran orador romano por antonomasia.

Con eso entendemos por qué, a pesar de tener Cicerón tan buenos maestros en lógica, como Aristóteles y los estoicos, dejó de lado esa disciplina y se atrincheró en la retórica. Su decisión obedeció a que él pensaba que le correspondía asumir determinado papel frente a la república y a la democracia. La retórica es la argumentación más propia de las cosas prácticas, de las acciones, como lo puso de relieve recientemente Chaïm Perelman. Además, la retórica encuentra lugar cuando la ley no se impone por la violencia, sino que se llega a la justicia por diálogo y persuasión.

Entendemos también su dedicación expresa tan profunda y constante a la retórica porque era resorte y motivación de la virtud, según la misma concepción aristotélica de psicagogía, como conducción del espíritu hacia el bien. No se trata, pues, en Cicerón, de una retórica sofística, descarnada y seca, que no se interese en la búsqueda del bien y solamente busque la pragmática prosecución de los intereses propios o de los clientes. Hay una idea filosófica de servir a la moral, o a la política sin desligarla de la moral, fomento de la piedad a la patria. Es cierto que los sofistas llegaron a ciertos extremos porque tuvieron un relativismo epistemológico y moral muy fuerte. Veían que cada quien tenía un *logos* distinto, una concepción distinta de las cosas, a partir de lo cual concluyeron que lo que conocemos no son cosas, sino conceptos, *logoi*, y que por ello todo era relativo al marco conceptual o punto de vista, ya sea colectivo o aun individual. Pero Cicerón recoge mucho la retórica de Aristóteles, que acepta por lo menos la verosimilitud en ese ámbito (y la verdad en cuanto a la lógica y la dialéctica). De él sobre todo recoge la idea de tópico, a la que dedica todo un trabajo; y el tópico, aun cuando es dialógico, tiene un carácter de verdad no relativista.[62]

Tito Lucrecio Caro (*ca.* 98-55), en su poema filosófico *De rerum natura,* sostiene algunas tesis sobre el lenguaje que reproducen las de Epicuro: surge en el seno de la comunidad y es colectivo, no producto de algún individuo (como podría ser el legislador o *nomotetes* de Platón). En el origen del lenguaje estuvieron los gestos y los gritos. El contacto de los hombres con las cosas, mediante la percepción sensorial, es lo que determina las diferencias de los sonidos y las palabras. La escritura llegó mucho después del lenguaje oral, y con ella los seres humanos ampliaron su poder de comunicación y de estudio.

LOS GRAMÁTICOS LATINOS

Remio Palemón (s. I. d.C.) escribe la primera gran gramática latina: *Ars grammatica*, que no se ha conservado, pero se sabe que tuvo mucha influencia. En cuanto a las partes de la oración, suple el artículo (del que carece el latín) por la interjección, que define como la parte de la oración que no tiene contenido expresable, pero que indica una emoción. Por su parte, Quintiliano (35-95), discípulo de Palemón, propone un séptimo caso en la declinación del nombre, el instrumental, pero, como era una de las funciones del ablativo, no prospera.[63]

Después de una fuerte decadencia y casi olvido, en el siglo IV d.C. hay un florecimiento de la gramática latina. En el siglo V fue muy apreciado Elio Donato. Su *Ars grammatica* tuvo dos redacciones: *Ars minor,* en forma de preguntas y respuestas, para la enseñanza escolar; y *Ars maior,* más técnica. Recoge la enseñanza grecolatina, y su mérito es sobre todo didáctico. Fue maestro de San Jerónimo, y Casiodoro lo recomendó para manual en los monasterios, por lo que tuvo una gran difusión en la Edad Media.

Prisciano (comienzos del s. VI) tuvo también mucho influjo en la Edad Media. Él y Donato eran los gramáticos por antonomasia. Resume el conocimiento gramatical atesorado hasta su época. Su gramática *(Institutio de arte grammatica,* después llamada, más abreviadamente, *Institutiones grammaticae*) es muy amplia: abarca dieciocho libros. Su sintaxis está muy centrada en las ocho partes de la oración. El *nomen* significa substancia y cualidad, atribuye una cualidad común o particular a alguna cosa; el *verbum* significa acción o pasión, sus formas tienen tiempo y modo, pero no flexión de caso; el *participium* se deriva del verbo y participa de los accidentes del verbo y del nombre (tiempos y casos); el *pronomen* significa substancia sin cualidad, sustituye al nombre propio y tiene especificación de persona (primera, segunda y tercera); el *adverbium* se construye con un verbo, al cual se subordina; la *praepositio* se construye con palabras declinadas y no declinadas;

la *interiectio* significa un sentimiento o estado de ánimo; y la *coniunctio* que une dos miembros de cualquier clase o indica una relación entre ellos.

BIBLIOGRAFÍA

General

Bochenski, I. M., *Historia de la lógica formal,* Madrid, Gredos, 1967.

Bustos, E., *Introducción histórica a la filosofía del lenguaje,* Madrid, UNED, 1987.

Figueroa Estrada, M., *Panorama histórico de la lingüística. La lingüística europea anterior al siglo XIX,* La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1987.

Mignucci, M., "La teoria della quantificazione del predicato nell'antichità classica", *Anuario Filosófico* de la Universidad de Navarra, 16/1 (1983).

Robins, R. H., *Breve historia de la lingüística,* Madrid, Paraninfo, 1984 (4ª ed.).

Antigüedad

Beuchot, M., "La filosofía del lenguaje en los griegos", *Thesis* (UNAM), 9 (1981); también recogido en M. Beuchot, *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje,* México, UNAM, 1987.

Bochenski, I. M., *Lógica formal antigua,* La Habana, Editora de Ciencias Sociales, 1977.

Cesare, D. di, *La semantica nella filosofia greca,* Roma, Bulzoni, 1980.

Presocráticos

Diels, H., y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Dublín-Zürich, Weidmann, 1966 (12ª ed.), vols. I y II.

Rodríguez Adrados, F., "Lengua, ontología y lógica en los sofistas y Platón", *Revista de Occidente,* 99 (1971).

———, "El sistema de Heráclito. Estudio a partir del léxico", *Emerita,* 41 (1973).

Woodbury, L., "Parmenides on Names", *Harvard Studies in Classical Philology,* 63 (1958).

Platón

Kahn, C. H., "Language and Ontology in the *Cratylus*", E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos y R. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument,* Assen, Van Gorcum, 1974.

Kretzmann, N., "Plato on the Correctness of Names", *American Philosophical Quarterly,* 8 (1971).

Platón, *Cratilo*, trad. U. Schmidt, México, UNAM, 1988.

Robinson, R., "The Theory of Names in Plato's *Cratylus", Essays in Greek Philosophy,* Oxford, Clarendon Press, 1969.

———, "A Criticism of Plato's *Cratylus*", *op. cit*.

Aristóteles

Ammonio, *In Aristotelis De interpretatione commentarius,* ed. A. Busse, Berlín, 1897 *(Commentaria in Aristotelem Graeca,* IV, 5).

Anscombe, G. E. M., “Aristotle and the Sea Battle. *De interpretatione*, chapter IX”, en J. M. E. Moravcsik, *Aristotle*, Garden City, Doubleday, Anchor Books, 1967.

Arens H. (ed.), *Aristotle’s Theory of Language and its Tradition*, Amsterdam, John Benjamins, 1984.

Aristóteles, *De interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford, Clarendon Press, 1961 (reimpr.).

Beuchot, M., “El pensamiento y su relación con el lenguaje”, *Crítica* (UNAM), XVI/46 (1984); recogido en M. Beuchot, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, 1985, cap. 2, “La teoría del lenguaje”.

Geach, P. T., *A History of the Corruptions of Logic*, Leeds, University of Leeds, 1968.

Kretzmann, N., “Aristotle on Spoken Sounds Significant by Convention”, en J. Corcoran (ed.), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Dordrecht, Reidel, 1974.

Epicuro

Epicuro, “Cartas”, en P. Boyancé, *Épicure*, París, PUF, 1969.

Lacy, E. A. de, “The Epicurean Analysis of Language”, *American Journal of Philosophy*, 9 (1939).

Estoicos

Arnim, A. von, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1923.

Beuchot, M., “Cicerón, entre el arte y la habilidad natural de la retórica”, *Noua Tellus*, 13, UNAM, 1995.

Graeser, A., “The Stoic Theory of Meaning”, en J. M. Rist (ed.), *The Stoics*, Berkeley y Los Ángeles, 1978.

Lloyd, A. C., “Grammatic and Metaphysics in the Stoa”, en A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, Londres, Athlone Press, 1971.

López Eire, A., “Semántica, estilística y la Estoa”, *Estudios Clásicos*, 64 (1971).

Mates, B., *Lógica de los estoicos*, Madrid, Tecnos, 1985.

Gramáticos alejandrinos

Robins, R. H., *Ancient and Mediaeval Grammatical Theory in Europe, with Particular Reference to Modern Linguistic Doctrines*, Londres, G. Bell and Sons, Ltd., 1951.

Romanos eclécticos

Ferro Gay, F., y J. Benavides Lee, *De la sabiduría de los romanos*, México, UNAM, 1989.

[1] *Cf.* M. Beuchot, "La filosofía del lenguaje en los griegos", *Thesis* (UNAM), 9 (1981), pp. 47-53; también recogido en el mismo, *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje,* México, UNAM, 1987, pp. 11-25.

[2] Heráclito, Fragmento 1, en Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Dublín-Zürich, Weidmann, 1966 (12ª ed.), vol. I, p. 150, 6-9.

[3] Parménides, Fragm. 19, en Diels-Kranz, *op. cit.*, vol. I, p. 245, 13.

[4] Demócrito, Fragm. 26, en Diels-Kranz, *op. cit.*, vol. II, p. 148, 3.

[5] *Cf.* M. Figueroa Estrada, *Panorama histórico de la lingüística. La lingüística europea anterior al siglo XIX,* La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1987, p. 17.

[6] D. Laercio, *Vitae philosophorum,* IX, 50 ss.; en Diels-Kranz, *op. cit.*, vol. II, p. 253, 15.

[7] *Cf.* Platón, *Eutidemo,* 277c-278a; *Cármides,* 263d; *Protágoras,* 337b.

[8] *Cf.* G. Fraile, *Historia de la filosofía, I) Grecia y Roma,* Madrid, BAC, 1965 (2ª ed.), pp. 270-271.

[9] Gorgias, *Encomio de Helena,* 8; Diels-Kranz, *op. cit.*, vol. II, p. 290, 15 y ss.

[10] Platón, *Cratilo,* 383a, trad. U. Schmidt, México, UNAM, 1988. *Cf.* C. H. Kahn, "Language and Ontology in the *Cratylus",* en E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos y R. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument,* Assen, Van Gorcum, 1974, p. 163. Allí se resalta el naturalismo lingüístico de Platón.

[11] Platón, *op. cit.*, 384c-d.

[12] *Ibid.*, 388e-389a.

[13] *Ibid.*, 391d.

[14] *Ibid.*, 400b-c. *Cf.* R. Robinson, “The Theory of Names in Plato’s *Cratylus”*, *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1969, pp. 103-106.

[15] Platón, *op. cit.*, 423b.

[16] *Ibid.*, 423e.

[17] *Ibid.*, 428d-e.

[18] *Ibid.*, 431b-c. *Cf.* R. Robinson, “A Criticism of Plato’s *Cratylus”*, en R. Robinson, *op. cit.*, pp. 134 y ss.

[19] Platón, *op. cit.*, 437e.

[20] *Ibid.*, 493a-b.

[21] *Ibid.*, 493b.

[22] *Cf.* Aristóteles, *Política*, I, 1, 1253a7-18. *Cf.* M. Beuchot, “El pensamiento y su relación con el lenguaje”, *Crítica* (UNAM), XVI/46 (1984), pp. 47-59; recogido en M. Beuchot, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, 1985, pp. 9-26.

[23] *Cf.* G. Mounin, *Introducción a la semiología*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 16 y ss.

[24] Cabe notar que Norman Kretzmann dice que en la teoría de Aristóteles no se debe hablar de conceptos, sino de afecciones del alma. Pero creemos que los conceptos están incluidos en ellas, y son los más importantes. *Cf.* N. Kretzmann, “Aristotle on Spoken Sounds Significant by Convention”, en J. Corcoran (ed.), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Dordrecht, Reidel, 1974, pp. 8-9.

[25] Aristóteles, *De interpretatione*, 1, 16a6-8. Seguimos la edición de L. Minio-Paluello, Oxford, Clarendon Press, 1961 (reimpr.).

[26] El *ónoma* y el *rhema;* Peter T. Geach prefiere traducirlos como “sujetable” y “predicable”, ya que el primero es lo que puede fungir de manera más propia como sujeto y el segundo como predicado. Pero a pesar de estas atendibles razones de filosofía de la lógica, por razones filológicas (de adaptación a los destinatarios de esta traducción) preferimos darles la acepción tradicional y común de nombre y de verbo.

Cf. P. T. Geach, *A History of the Corruptions of Logic*, Leeds, Leeds University Press, 1968, p. 3.

[27] Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431b24 y ss.

[28] R. H. Robins, *Breve historia de la lingüística*, Madrid, Paraninfo, 1984 (4ª ed.), p. 37.

[29] *De interp.*, 2, 16a19-21.

[30] *Cf.* P. T. Geach, *op. cit.*, pp. 3-4.

[31] *De interp.*, 2, 16a30. *Cf. Ibid.*, 10, 20a31-36: "Los nombres y predicados indefinidos, tales, por ejemplo, como 'no-hombre', 'no-justo', pueden parecer negaciones actuales, sin nombre, sin verbo. Eso, sin embargo, no es realmente así. Necesariamente toda negación debe ser o verdadera o falsa, y quien dice 'no-hombre', por ejemplo, supuesto que no añada nada a su expresión, no habla con mayor o menor verdad o falsedad que el que dice 'hombre'".

[32] *De interp.*, 3, 16b6-7.

[33] *Ibid.*, 16b19-21.

[34] *Ibid.*, 16b23-25.

[35] *Ibid.*, 4, 16b26-28.

[36] *Cf. ibid.*, 10, 19b10-12.

[37] *Ibid.*, 20b1-2.

[38] *Ibid.*, 5, 17a23-24.

[39] *Ibid.*, 6, 17a25-26.

[40] *Ibid.*, 7, 17b10-16.

[41] *Ibid.*, 10, 20a12-15.

[42] *Cf.* M. Mignucci, "La teoria della quantificazione del predicato nell'antichità classica", *Anuario Filosófico* de la Universidad de Navarra, 16/1 (1983), pp. 13-14 y 16.

[43] *Cf.* Ammonio, *In Aristotelis De interpretatione commentarius,* ed. A. Busse, Berlín, 1897 (*Commentaria in Aristotelem Graeca,* IV, 5), 106, 13-14 y ss.

[44] *De interp.*, 19b13-18.

[45] *Ibid.*, 19b19-26.

[46] *Ibid.*, 20a3-5.

[47] G. E. M. Anscombe, "Aristotle and the Sea Battle. *De interpretatione*, chapter IX", en J. M. E. Moravcsik, *Aristotle,* Garden City, Doubleday, Anchor Books, 1967, p. 24.

[48] *Ibid.*, p. 31.

[49] *Cf.* M. Figueroa Estrada, *op. cit.*, p. 45.

[50] Orígenes, *Contra Celsum,* I, 24.

[51] Seguimos a I. M. Bochenski, *Historia de la lógica formal*, Madrid, Gredos, 1967, pp. 120-124; *Lógica formal antigua*, La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1977, pp. 121-124; y a B. Mates, *Lógica de los estoicos,* Madrid, Tecnos, 1985, pp. 17-26.

[52] S. Empírico, *Adverus Mathematicos,* VIII, 11, en J. von Arnim (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1923, p. 166.

[53] *Cf.* A. C. Lloyd, "Grammatic and Metaphysics in the Stoa", en A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism,* Londres, Athlone Press, 1971, p. 71.

[54] A. Graeser, "The Stoic Theory of Meaning", en J. M. Rist (ed.), *The Stoics,* Berkeley y Los Ángeles, 1978, pp. 83-84.

[55] M. Figueroa Estrada, *op. cit.*, pp. 51-53.

[56] *Cf.* E. Bustos, *Introducción histórica a la filosofía del lenguaje,* Madrid, UNED, 1987, p. 21.

[57] *Cf.* R. H. Robins, *op. cit.*, pp. 39-40.

[58] *Cf. ibid.*, pp. 41-46.

[59] *Cf. ibid.*, pp. 47-49.

[60] *Cf. ibid.*, pp. 46 y 61.

[61] *Cf.* F. Ferro Gay y J. Benavides Lee, *De la sabiduría de los romanos,* México, UNAM, 1989, pp. 255-257.

[62] *Cf.* M. Beuchot, "Cicerón: entre el arte y la habilidad natural de la retórica", *Noua Tellus* (UNAM), 13 (1995), pp. 59-69.

[63] *Cf.* R. H. Robins, *op. cit.*, pp. 62-63.

II. ÉPOCA MEDIEVAL

LA EXPOSICIÓN de la filosofía del lenguaje en la Edad Media abarca los dos ejes de reflexión sobre el lenguaje que se entrecruzan: el lógico y el gramático. Los lógicos desarrollan la teoría de las propiedades semánticas de los términos, y los gramáticos o *modistae* desarrollan la teoría de los *modi significandi*.

ÉPOCA PATRÍSTICA

La época patrística corresponde a la de los grandes padres de la Iglesia, esto es, al periodo de formación del cristianismo. Son los forjadores del pensamiento cristiano, sobre todo teológico pero también filosófico, señaladamente en diálogo con la filosofía griega y romana desde la nueva fe.

San Agustín (354-430)

El africano-romano Aurelio Agustín, que nació en Tagaste, África, estudió en Roma y murió en su diócesis africana de Hipona, expone en su obra *De doctrina christiana* varios elementos de semiótica en un tratamiento de retórica; también lo hace en su *De magistro;* por lo demás, en sus *Principia dialecticae* habla de la fuerza *(vis)* del signo lingüístico, que encierra la significación y las

formas como ésta afecta a un auditorio; igualmente, en su *De trinitate* aborda varias cuestiones sobre la relación entre pensamiento y lenguaje; pero, sobre todo, en sus *Confessiones* ofrece una teoría del origen del lenguaje que se ha hecho célebre gracias a la crítica que de ella hace Wittgenstein. Es la teoría ostensiva del aprendizaje lingüístico. Al exponerla, dice San Agustín que recuerda cómo de niño aprendía a hablar cuando se le señalaba una cosa y se asociaba con ella la palabra correspondiente. Por otra parte, en su diálogo *De magistro* tiene toda una teoría de la utilización de los signos y del lenguaje para el aprendizaje, el cual no puede darse sin ellos. Lo aplica además al signo sacramental, en el que se vive lo que se representa, y a la importancia del lenguaje para la interpretación y la exposición mediante la retórica.[1]

Finalidad del lenguaje

En seguimiento de los estoicos, para Agustín el lenguaje tiene como finalidad enseñar o recordar.[2] De hecho, para él enseñar y recordar se identifican, de acuerdo con la teoría del conocimiento como recuerdo *(anámnesis)* que toma de los neoplatónicos. Ya sea que hablemos con otro o con nosotros mismos, eso hacemos: recordar.[3] Las palabras son signos, y su relación principal la tienen con el significado, quedando como secundaria la relación con la facultad cognoscitiva. En el *De magistro,* San Agustín propuso la hipótesis semántica inicial de que todas las palabras de la proposición tenían significado (como lo supondrá Russell recientemente, pensando que todos los términos deben tener denotación). Pero al examinar cada elemento proposicional, cada parte de la oración, encontró dificultades que lo llevaron a postular diferentes tipos de significado. Por ejemplo, en el verso de la *Eneida*: “Si nada de tan gran ciudad place a los dioses dejar” *(Si*

nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui), comienza examinando el "si", y ve que no puede significar una cosa física, sino, a lo más, una duda, la cual sólo puede estar en el alma. Por eso distingue entre significados intramentales y extramentales. Lo mismo pasa con la siguiente palabra del verso: "nada", no significa algo del mundo físico, sino algo mental.

Sentido y referencia, uso y mención

Estudia la sinonimia, es decir, el que dos signos lingüísticos designen lo mismo. Al explicarla, roza la idea de sentido y referencia (de Frege), pues dice que dos términos con distinto modo de expresión (ahora diríamos: sentido) pueden tener algo "idéntico y uno" a lo que designen (ahora diríamos: referencia).[4] Alude a que los signos pueden significar signos (en el modo material, mención o metalenguaje) y cosas (en el modo formal, uso o lenguaje objeto).[5] La conciencia que tenía de esta distinción (sin los nombres que ahora les damos) se ve en que analiza dos casos de metalenguaje, a saber: el de los signos reflexivos, esto es, el caso de los signos que se significan a sí mismos, y el de los signos recíprocos, esto es, los signos que se significan mutuamente. Ejemplo de lo primero es "nombre", que se puede designar a sí mismo, como en "'nombre' es un nombre". Y puede hacerlo tanto respecto de los nombres orales como de los escritos. Y puede hacerlo respecto de sí mismo o de otros más concretos o particulares; por ejemplo, "nombre" se aplica a "Rómulo", "Roma", "río", etc.[6] Ejemplo de recíproco es "palabra" y "nombre", porque toda palabra de la oración puede tomarse como nombre (aunque allí se pasa indebidamente de lo objetolingüístico a lo metalingüístico, como se ve en los ejemplos de Agustín: "me agrada el 'si'" y "me desagrada el 'porque'", en los que las

partículas a las que alude se toman en modo material y no en modo formal).

A través de Cicerón, repasa los elementos sintácticos de Aristóteles y además los de los gramáticos latinos: nombre, verbo, etc. La enunciación consta de sujeto y predicado; el primero es saturado y satura al segundo, que, por lo mismo, es no saturado por naturaleza (como dirá recientemente Strawson).[7]

Origen del lenguaje

En las *Confessiones* expone su teoría del origen o adquisición del lenguaje:

> Así pues, cuando éstos [esto es, los mayores] nombraban alguna cosa, fijábala yo en la memoria, y si al pronunciar de nuevo tal palabra movían el cuerpo hacia tal objeto, entendía y colegía que aquel objeto era el denominado con la palabra que pronunciaban, cuando lo querían mostrar. Que ésta fuese su intención deducíalo yo de los movimientos del cuerpo, que son como las palabras naturales de todas las gentes, y que se hacen con el rostro y el guiño de los ojos y cierta actitud de los miembros y tono de la voz, que indican los afectos del alma para pedir, retener, rechazar o huir alguna cosa. De este modo, de las palabras, puestas en varias frases y en sus lugares y oídas repetidas veces, iba coligiendo yo poco a poco los objetos que significaban y, vencida la dificultad de mi lengua, comencé a dar a entender mis quereres por medio de ellas.[8]

Este texto fue recogido por Wittgenstein al principio de sus *Investigaciones filosóficas,*[9] y aun cuando le opone otra teoría de la adquisición y finalidad del lenguaje, le da mucha importancia. Es una teoría ostensiva, según la cual se aprende asociando la palabra a la cosa, se muestra el objeto al pronunciar la palabra correspondiente.[10]

San Agustín asigna un lugar central a la mediación del pensamiento entre la palabra y la cosa; esto es algo que vimos que Aristóteles hacía, pero el obispo de Hipona hace finos estudios que desarrollan la teoría. La palabra significa la cosa porque antes significa el concepto o idea de la misma. La palabra significa primariamente la idea y, a través de ella, la cosa designada.[11] El concepto es la palabra interior o verbo interno. En realidad, lo que se quiere comunicar es el verbo interior, y por ello usamos los verbos exteriores, orales o escritos.[12] Así, el pensamiento es la condición de posibilidad de que se dé el lenguaje; el concepto es causa del lenguaje en ese sentido.[13] En lugar de decir, como muchos en la actualidad, que no hay pensamiento sin lenguaje, Agustín sostiene que no hay lenguaje sin pensamiento. El verbo interior es el mismo para todos los hombres, y el exterior es distinto, según la diversidad de las lenguas, como ya decía el estagirita.[14] Esa palabra interna es anterior a cualquier idioma y no pertenece a ninguno, es igual para todas las mentes. Por cierta traslación, a ese mundo de palabras mentales se le puede llamar “lenguaje” interior:

> Es, pues, necesario, cuando decimos verdad, esto es, cuando decimos lo que sabemos, que nuestro verbo nazca de la ciencia atesorada en nuestra memoria y sea en absoluto idéntico a la naturaleza de la ciencia de la cual nace. Informado el pensamiento por la realidad conocida, es verbo lo que decimos en nuestro corazón, verbo que no es griego, ni latino, ni pertenece a idioma alguno; pero siendo preciso hacerlo llegar a conocimiento de aquellos con quienes hablamos, se emplea un signo que lo exprese. Con frecuencia es un sonido, alguna vez una seña; aquél habla al oído, ésta a la vista; y estos signos materiales son medios que sirven para dar a conocer a los sentidos del cuerpo nuestro verbo mental. […] Mas estos signos corporales hieren los oídos o la retina de los presentes con quienes hablamos; para comunicarnos con los ausentes se inventó la escritura; pero las letras

signo son de las voces, mientras las palabras son, en nuestro lenguaje, signos del pensamiento.[15]

Ciertamente no es la doctrina pura de Aristóteles, sino mediada por el neoplatonismo y llevada al cristianismo, pero allí se recupera.

Anicio Manlio Severino Boecio (h. 480-524/525)

Boecio, romano bajo el mando del ostrogodo Alarico, ayudó mucho en la transmisión del legado aristotélico del lenguaje, porque tradujo y comentó (en dos ocasiones) el *Peri hermeneias* o *De interpretatione* del Estagirita. De hecho fue el que preservó el conocimiento de Aristóteles, pues hasta el siglo XII sólo se conocían esa obra y las *Categorías*. Pero infiltró algunos errores, por ejemplo, tradujo *symbola* (símbolos) y *semeia* (síntomas) como "notas", siendo que el Estagirita los distinguía. Sin embargo, estudió a fondo la imposición de las palabras, distinguiendo varias *impositiones* como órdenes de *intentiones*.[16]

ALTA EDAD MEDIA

La Alta Edad Media corresponde a la época anterior a la escolástica. Es el periodo de formación, de forja de este modo de pensar. Puesto que la escolástica es considerada como lo principal del pensamiento medieval, esta época es vista como la preparación de aquélla. Es la época más bien del monacato, en el que se estudiaba en las cortes de los jerarcas y en las escuelas monacales, después en las escuelas catedralicias, las cuales darán origen a las universidades, en las que ya se cultiva propiamente la escolástica.

Juan Escoto Eriúgena (†877)

El Eriúgena, como su nombre lo dice, nació en Irlanda; enseñó además en París, en la corte de Carlos el Calvo, donde murió. Tiene una concepción metafísica platónica, en la que las ideas ejemplares son el sustento de todas las cosas. Por ello son también el fundamento del lenguaje. Y lo hace con esa interpretación platónica del Prólogo del Evangelio de San Juan que fue común a muchos pensadores de la época. En el principio existía el Verbo, que era la Palabra o Idea de Dios. Y Juan dice que la Palabra se hizo hombre, esto es, lo trascendente y abstracto se hizo presente en lo inmanente y concreto. Eriúgena reúne tres cosas: el Padre, que habla, el Hijo, que es el Verbo pronunciado, y el Espíritu Santo, que es la exhalación o modulación afectiva que acompaña a lo expresado.[17] A semejanza de ello se engendra el lenguaje humano. Independientemente del idioma en que se hable, se manifiesta el verbo interior, como insistían Aristóteles y San Agustín. Y, según este último, lo que se trata de decir no es tanto nuestra idea, sino la idea ejemplar. En esa idea se cumple la aserción de que "en el Verbo todas las cosas tenían vida", como dice San Juan, y se expresan en la palabra humana,[18] tratando de reflejar esa vida que en él tienen. De hecho, el Verbo infunde sus ideas al hombre, y éste trata de decirlas con sus imperfectas palabras.[19]

Garlando Compotista (ca.1015-1102)

El Compotista, llamado así por los cómputos tan exactos que hacía, nace en Lorraine, Francia, enseña en Lieja (Bélgica) y en Inglaterra, y muere apenas iniciado el siglo XII, por lo que propiamente pertenece al XI. Vincula la gramática con la dialéctica, como se hacía en ese periodo, pero da más realce a esta última. En

su *Dialectica* hace algunas reflexiones sobre semántica. Le llegan elementos aristotélicos y estoicos a través de Boecio. Se inscribe en las *artes sermocinales* o del discurso, esto es, del lenguaje. El estudio del lenguaje es emprendido con vistas al discurso, para ayudar a hacer buenos argumentos. En ello está cerca de Pedro Abelardo. También se acerca a él en su nominalismo tan peculiar, el cual es más un conceptualismo y un antirrealismo que verbalismo o algo parecido. Se sitúa en la *logica modernorum,* ya terminista.

El Compotista pone de relieve los términos como elementos de la proposición. Trata de la voz, la significación y la consignificación. Marca el camino de la formación del tratado de las propiedades lógico-semánticas de los términos *(proprietates terminorum).* Trata la proposición aristotélicamente, como representando la relación de inherencia. El sujeto representa al substrato y el predicado a lo que le es inherente. La proposición asertórica sólo indica la inherencia, por eso se llama *de inesse*. Las modales indican además el modo de la inherencia.[20] Entre ellas descuellan las de posibilidad, necesidad, imposibilidad y contingencia.

De hecho, Garlando tiene un buen tacto para la lógica y la semántica modales. Las proposiciones pueden estar modalizadas en cuanto a la proposición misma (lo que después se llamará *de dicto*), pues "Que Sócrates corra es posible" es como decir "'Sócrates corre' es posible"; o se modaliza la cosa misma en su posesión de la propiedad aludida (lo que después se llamará *de re*), pues "Sócrates posiblemente corre" es lo mismo que decir que la propiedad de correr le compete a Sócrates como posible. La *de dicto* se fundamenta en la *de re*, y se puede pasar de ésta a aquélla, o, como él dice, se "resuelve" en ella.[21] La necesidad y la posibilidad son las más básicas, pues a partir de la posibilidad se construye, por negación, la imposibilidad, y lo que vale para la posibilidad vale para la contingencia (además de que puede

construirse por negación de la necesidad).[22] Algo muy notable de Garlando es que destaca diversos aspectos o grados en las modalidades. Por ejemplo, encuentra varios sentidos de lo posible: en el acto ("al hombre le es posible ser animal, mientras vive") y fuera del acto, de dos maneras: distinta de la que consigue el efecto ("es posible que el sol se meta") y la que sigue a la sola potencia, sin conseguir el efecto ("es posible que Garlando sea obispo", aunque nunca lo sea en efecto).[23] Otra división de lo posible es: *a)* lo que ya inhiere ("es posible que Sócrates esté sentado, mientras esté sentado"), *b)* lo que puede ocurrir en todo tiempo en el que perdure la cosa a la que le acontece ("es posible que Sócrates corra, mientras vive"), y *c)* lo que puede ocurrir absolutamente en todo tiempo, de manera irrestricta ("es posible que el ave vuele").[24] Estas últimas son las que después se llamaron "absueltas de tiempo", y valen para hacer la ciencia. Lo necesario se dice de tres maneras: *a)* cuando la proposición modal es semejante a la asertórica ("es necesario que Sócrates esté sentado, mientras está sentado"); *b)* cuando se da sólo mientras la cosa perdura ("es necesario que el hombre tenga corazón, mientras vive"); y *c)* cuando se predica sin restricción ("es necesario que Dios sea inmortal").[25] La primera forma será muy importante para Santo Tomás, y le servirá para plantear la semántica de las modalidades como referidas al mundo actual y al tiempo, y no para todo mundo posible.[26] Garlando explica que sus distinciones sirven para evitar falacias y disolver paradojas. Si se toma en diverso sentido en una premisa y en otra, hay que detectarlo. Está señalando diversos grados de necesidad, cosa que recientemente han hecho Von Wright y Kripke.

San Anselmo de Canterbury (1033-1109)

Anselmo nació en Aosta, en el Piamonte, Italia; enseñó en la abadía de Bec, Francia, y fue obispo de Canterbury, Inglaterra, razón por la que se le conoce más con ese nombre. Relaciona la dialéctica, sobre todo en su forma de *logica vetus* (las *Categorías*, el *Peri hermeneias* y los *Tópicos* de Aristóteles) con la gramática, sobre todo la de Prisciano. Lo muestra en su diálogo *Del gramático*.

Prosigue la tradición agustiniana de un lenguaje interior y otro exterior. Igual que Agustín, distingue una acepción material y otra formal de las expresiones, esto es, un nivel metalingüístico y otro objetolingüístico.[27] En su época los conceptos clave de la semántica eran los de significación *(significatio)* y apelación *(appellatio)* de los términos. La apelación será desarrollada, en el siguiente siglo, como la suposición, con todas sus variedades, aunque la apelación será tratada no como suposición, sino junto a ella. Aquí la apelación tiene ese lugar que tendrá la suposición, a saber, para determinar la referencia. En efecto, la apelación es para Anselmo la referencia o denotación de un término, pues llama nombre apelativo *(nomen appellativum)* a "aquel por el cual [la cosa] es designada en el uso corriente del lenguaje".[28] En cambio, la significación es el sentido o connotación, el concepto que la mente se forma de la cosa significada al captar la palabra.

La significación puede ser *per se* o *per aliud*, esto es, por sí o por otra, directa o indirecta.[29] La primera es el contenido significativo con el cual se relaciona inmediatamente la palabra; la segunda es el contenido significativo al que remite de manera mediata la palabra. De alguna manera, la segunda es la *consignificación* aristotélica. Tal se ve en los ejemplos: "hodierno" significa directamente la propiedad de ocurrir el día de hoy, e indirectamente el tiempo, la temporalidad. "Bueno" significa directamente la propiedad de ser bueno e indirectamente la substancia a la que es inherente.

Esto lo aplica al substantivo y al adjetivo. El substantivo apela (denota) y significa (connota) directamente una substancia. “Hombre” significa como un todo los constitutivos del hombre, y entre ellos está de modo principal el ser una substancia. El hombre es una substancia que tiene racionalidad. En cambio, el adjetivo significa directamente una cualidad o propiedad, e indirectamente una substancia en la que ésta es inherente. “Gramático” significa directamente la gramática (como cualidad) e indirectamente al hombre que la posee; además, es apelativo del hombre, pero no significativo de éste; como también es significativo de la gramática, pero no apelativo de la misma. Significa el accidente (cualidad) y apela a la substancia en la que inhiere. Esto lo ejemplifica con el caso en que están juntos en un establo un caballo blanco y un buey negro. Cuando se me dice: “toca al blanco”, “blanco” significa la cualidad de la blancura y apela al caballo, que es al que tocaré, y no al buey.

En unos escritos fragmentarios atribuidos a San Anselmo puede encontrarse un planteamiento semejante al “cuadrado semiótico” de Greimas.[30] Se buscan allí las expresiones básicas del lenguaje, a partir de las cuales pueden derivarse las demás. Para el cuadrado de oposiciones se inspira en Aristóteles y en los comentarios de Boecio. Construye el cuadrado partiendo del verbo “ser”, que es modalizado por el verbo “hacer” y por negaciones o afirmaciones. El primero sería el verbo más básico, y el segundo el que hace surgir de él todos los demás verbos modalizándolo con el hacer y el participio del verbo en cuestión. Así, todo verbo en el fondo se reduce a “ser” con alguna modalidad de “hacer”; por ejemplo, “x mata a y” se resuelve en “x hace a y ser muerto”, “x ama a y” en “x hace a y ser amado”. Y eso puede aplicarse tanto a los verbos activos como a los pasivos.[31] La expresión fundamental de la acción es “hacer ser” *(facere esse);* la niega y obtiene su contradictoria: “no hacer ser” *(non facere esse);* de ahí obtiene la contraria: “hacer no ser” *(facere non esse);* y a ésta le opone su

contradictoria: “no hacer no ser” *(non facere non esse).* Las relaciones de verdad e implicación surgen como en el cuadrado lógico de Aristóteles en el *Peri hermeneias.*

Los verbos significan alguna causa, y causar es hacer ser. Incluso el ser se reduce de alguna manera al hacer, pues siempre se remite a su causa: “la causa eficiente hace que el hombre sea” en lugar de “el hombre es (o existe)”; y “la causa formal hace que el hombre sea racional”, en lugar de “el hombre es racional”, y así se tienen las proposiciones del verbo ser de primero y segundo adyacente.[32] Esta modalización la aplica al verbo “ser”, pero también a “querer”, “deber”, “poder” y “saber”.[33] Así tiene cuadros modales epistémicos, deónticos y otros, de modo muy parecido a como lo hace Greimas.[34]

Pedro Abelardo (1079-1142)

Este gran dialéctico nació en Le Pallet, cerca de Nantes, en la Bretaña; estudió el cuadrivio con Thierry de Chartes, la dialéctica con Roscelino, en Santa María de Loches, y con Guillermo de Champeaux, en París. En esa ciudad fue donde más fama adquirió, primero en la escuela de la montaña de Santa Genoveva, después en la de Notre Dame. Posteriormente enseñó en la abadía de Saint Denis, luego en Saint Ayoul y después en Nogent-sur-Seine, en la escuela del Paracleto, siempre con gran aplauso. Volvió a Santa Genoveva. Se vio envuelto en luchas teológicas, pues San Bernardo de Claraval, junto con otros, lo acusaba de herejía. En una polémica pública el santo lo venció, y Abelardo trató de ir a Roma para apelar al papa; en el camino lo acogió Pedro el Venerable, quien lo reconcilió con San Bernardo. Poco después, arrepentido, murió Abelardo.

En las polémicas teológicas entraban muchos elementos gramáticos y dialécticos. Por eso promovió grandemente el estudio

de las propiedades de los términos con sus teorías y discusiones acerca de la significación. Va más allá de San Anselmo, y estudia la significación tanto en los términos como en las proposiciones. En lugar de dividir, como Anselmo, significación (sentido) y apelación (referencia), divide la significación en dos, cada una de las cuales corresponde a cada aspecto: *a)* como producción de una intelección en el alma del oyente, y *b)* como denotación de las cosas externas al alma.[35] La primera función es significación de conceptos o *significatio intellectuum* (sentido)[36] y la segunda es significación de individuos o cosas o *significatio rerum* (referencia). Dice que a la segunda se la ha llamado apelación, nominación, demostración (o señalamiento) y designación. De hecho, dice que de la *significatio rerum* se siguen las nociones derivadas de apelación *(appellatio)* y denominación *(nominatio).* De la apelación surgirá la noción de suposición, tan importante en el siglo XIII. Sin embargo, la distinción que hace Anselmo entre la significación y la apelación parece más adecuada que definir, como Abelardo, dos aspectos de la significación que hacen sus veces. Parece deberse a una insuficiente distinción del dominio lógico o epistémico y el ontológico.

Las voces o palabras se estatuyen por *imposición* dentro de la comunidad de hablantes. La materia de las voces son los sonidos, y éstos pueden ser inarticulados *(illiterati)* o articulados *(litterati).* Parece ser el primero que trata del lenguaje desde su aspecto primordial de sonido. Los primeros sólo dan lugar a voces naturales, los segundos, a los vocablos o palabras, que son artificiales o convencionales *(ad placitum*).

En cuanto a las partes de la oración, expone a Aristóteles. Por lo que hace a la oración, tiene la curiosa idea de que se impone a semejanza de los nombres. Por ejemplo, “el hombre es un animal” se impone a Sócrates *a)* en cuanto individuo, *b)* respecto de sus partes sintácticas, y *c)* respecto del todo o de las partes conjuntas.[37] Se aplica mucho a las oraciones enunciativas y examina cuáles de

ellas son unitarias o múltiples (sin conjunción o con ella). Maneja dos nociones de predicación, una como inherencia y otra como identidad, que es la que predomina. La primera se encuentra en su *Logica ingredientibus,* la otra en la *Dialectica.* La segunda dice que la predicación significa cierta identidad entre lo significado por el S y lo significado por el P. Esto se conecta con el nominalismo de Abelardo. S y P no significan intelecciones, no tienen *significatio intellectuum,* pues significarían esencias, sino sólo *significatio rerum,* esto es, significan las cosas que existen, los individuos concretos. Pero las mismas cosas son entendidas por él como cosas pensadas, esto es, teniendo una existencia lógica. Por eso llega a la extraña teoría de que el significado o *dictum* de las proposiciones no es una cosa, sino una cuasi-cosa *(quasi res),* el contenido objetivado del acto mental. Así, la referencia de la proposición es una esencia contenida en una intelección objetivada, y la existencia que enuncia la proposición es sólo pensada o lógica. Asimismo, la cópula "es" significa la identidad, y lo mismo los demás verbos, pues implican el verbo "ser". Cualquiera que sea la esencia o la parte de la esencia que se predique del S, se predica que todo eso se da en la substancia, o, mejor, como siendo la misma substancia. De esta manera, aunque parezca que se predica la inherencia de propiedades en una substancia, se predica la identidad entre ellas. "Sócrates es hombre" dice que la substancia de Sócrates es substancia de hombre.[38]

Escuela de Chartres

Esta escuela, del siglo XII, reunía la gramática con la lógica. Los gramáticos latinos Quintiliano, Servio, Donato y Prisciano fueron usados por los principales maestros de este grupo: Bernardo de Chartres († *ca.* 1124), Teodorico de Chartres († antes de 1155),

Guillermo de Conches (1080-1145) y Ricardo el Obispo. Juan de Salisbury (1110/1120-1180), que fue alumno de ellos, trata de sintetizar sus enseñanzas en su obra *Metalogicon*.

Predomina el interés por la gramática, pero ya se ve la intención de relacionarla con la lógica, para buscar el mayor esclarecimiento de la forma gramatical por la forma lógica. A veces se considera a la gramática como una parte de la lógica, a veces como una preparación para ella.[39] Ella enseña los elementos con los que aquélla trabajará. El hombre, al dar nombres convencionales a las cosas, procede por *invención* y, al imponerlos para que las signifiquen, procede por *institución*.[40] Pero debe tratar de reflejar lo más posible lo natural. Aquí se ve que, a pesar de seguir a Aristóteles *(Peri hermeneias),* se trata de conciliarlo con Platón *(Cratilo).* El arte imita a la naturaleza, por consiguiente, el lenguaje, aunque es artificial, trata de ajustarse a la naturaleza:

> La misma imposición de los nombres y las demás dicciones, aunque procede del arbitrio humano, de alguna manera es obediente a la naturaleza, a la cual probablemente imita a su modo. Pues el hombre […] para instituir entre los hombres el comercio de la palabra, asignó vocablos a las cosas, que estaban ya formadas por la mano de la naturaleza, y que componía o distinguía, bien de los cuatro elementos, bien de la materia y de la forma, para que pudiesen ser captadas por los sentidos de las creaturas racionales, con sus propiedades y diferencias, y pudieran hacerlo mediante la designación de los vocablos.[41]

Predominaba el platonismo, pero ya el aristotelismo comenzaba a pugnar por obtener el lugar preponderante.

Por la imposición o institución, las palabras adquieren significación y apelación, nociones que ya conocemos, y que los chartrenses toman de una manera cercana a la exposición de San Anselmo. Ellos estudian con cuidado la imposición y hacen aportaciones. Hay una doble imposición: primera o primitiva y

segunda o derivada. La primera es aquella en la que se asignan directamente las palabras a las cosas. De ella resultan las palabras de primera imposición. La segunda es aquella en la que se asignan diversos vocablos para designar a las palabras de primera imposición. Son las palabras de segunda imposición. (Esto equivale a lo que se llamará después primera y segunda intención.) Las de primera imposición son, por ejemplo, “casa”, “Pedro”, “corre”, “rápidamente”, “entonces”, etc.; las de segunda son, por ejemplo, “substantivo”, “patronímico”, “verbo”, “adverbio”, “conjunción”, “categoremático”, “sincategoremático”, “sujeto”, “predicado”, etcétera.

La primera imposición, aun cuando es artificial, trata de respetar las variedades que se dan en la naturaleza de las cosas. Los substantivos significan las substancias. Los adjetivos significan los accidentes. Los verbos significan movimientos y afecciones o acciones y pasiones. Los adverbios significan las características de los verbos. “Y en todas las demás partes de la oración se encuentra esta conspicua imitación de la naturaleza, si se atiende a ellas diligentemente.”[42] Aquí se recoge la noción de imitación de la naturaleza de las cosas por parte de las palabras, tesis del *Cratilo*. Esta imitación también la hace la segunda imposición, pues la coherencia del discurso se da por cierta correspondencia con la realidad natural. Dicha correspondencia es más difícil de captar en este segundo nivel, pero tiene que darse, pues de otra manera nuestros discursos no tendrían sentido. Por ejemplo, no se pueden predicar términos de segunda imposición de términos de primera, ni a la inversa. Se darían absurdos que hay que evitar *(nugae, nugatoriae dictiones, stichiologus vel inversus sermo).*[43] Es como el error categorial que ha estudiado Gilbert Ryle. La gramática ayuda a evitar esos absurdos, aunque la verdad y la falsedad pertenecen a la dialéctica. Pero para los chartrenses la gramática y la dialéctica eran partes de la lógica. Los términos son categoremáticos (nombre y verbo) y sincategoremáticos (los

restantes). Unos y otros juntan las ocho partes de la oración latina. Los nombres son substantivos y adjetivos. Los nombres son los más aptos para ser sujetos, y los verbos, predicados. El verbo "ser" es la cópula. La oración requiere construcción, coherencia y congruencia.[44] La oración principal es la asertiva, la proposición, y puede ser categórica o hipotética.

EDAD MEDIA MADURA

La madurez medieval se sitúa en la escolástica, la cual se desarrolló sobre todo en las universidades. Así, la casi totalidad de pensadores y escritores de esta época son maestros en las universidades, o por lo menos en colegios de las órdenes. A las órdenes monacales se suman las órdenes mendicantes, como la de los dominicos y la de los franciscanos, que tuvieron un papel muy importante.

San Alberto Magno (1193-1280)

Nacido en la ciudad suabia de Lauingen, fue maestro en París y después en Colonia, en el estudio general de su orden dominicana, donde tuvo como alumno a Santo Tomás. Después fue obispo un breve tiempo, ya que pidió volver a sus investigaciones. Se dio a la tarea de recuperar el legado aristotélico, reuniendo los textos que se pudieran encontrar y haciéndoles cuidadosos comentarios. Así comenta el *Peri hermeneias*, y trata de seguir muy de cerca a Aristóteles, aunque hace también numerosas ampliaciones. Explica que la interpretación originalmente era entendida como la expresión de algo. Después, por traslación, significó también la comprensión de lo expresado en la comunicación.[45] La interpretación era la oración o declaración de algo según los

diferentes modos de discurso. En cambio, la enunciación *(enuntiatio)* es solamente la interpretación u oración asertiva o en indicativo, susceptible de ser verdadera o falsa. Y la enunciación se llama "proposición" en cuanto está en el silogismo.[46]

En Alberto se entrecruzan la gramática y la lógica. La gramática se queda más a nivel de la sintaxis, y la lógica añade la semántica, pues en la primera no se examina ni existe el significado de las palabras, y en la segunda sí, pues se exige para la argumentación.[47] Pero en Alberto no se aprecia el recurso fuerte a los elementos elaborados por la Edad Media, a saber, la significación, la apelación y la suposición. Se queda más bien en Aristóteles y los gramáticos. No parece haber integrado los nuevos temas, como ya comienza a verse en su discípulo Tomás.

Estudia el signo y la institución convencional o imposición (muy trabajada por los de Chartres), la voz y la voz significativa o lenguaje. Los nombres y verbos son simples, aunque signifiquen algo por accidente (como "sol" y "dado" en "soldado"). La oración, en cambio, es compleja, sobre todo como enunciación. A diferencia de Abelardo, entiende la cópula sólo como de inherencia, y no como de identidad.[48] El sujeto lógico por excelencia es el hombre y el predicado por excelencia es el verbo. A la definición aristotélica del nombre añade la de los gramáticos, como el término que significa la substancia con cualidad (entendida como *propiedad,* tanto esencial como accidental, y por tanto compatible con la definición aristotélica). Los nombres infinitos y los casos del nombre podrán ser nombres gramaticales, pero no lógicos. Sólo el caso recto o nominativo significa la substancia, en tanto que los oblicuos significan algún aspecto suyo. El verbo es el predicado por antonomasia, porque significa sobre todo una forma, esencial o accidental, que se da en el sujeto.[49] El verbo es el predicado formal; los nombres, adjetivos y participios son predicados materiales. El verbo es el predicado lógico, los demás son predicados gramaticales. Excluye los verbos infinitos y

los casos del verbo, excepto el presente, pues es cuando puede ser tomado como verdadero o falso.[50] El verbo, fuera del enunciado, tiene carácter de nombre, pues significa algo determinado, lo cual es propio del nombre. Así, decimos: "'Amo' es un verbo activo que significa amor".[51] Y cuando se pregunta a alguien "¿qué haces?", y responde "leo", el ánimo se aquieta como si se hubiera respondido perfectamente. Al igual que Abelardo, pone mucho cuidado en detectar cuándo la oración es unitaria o múltiple. Asigna el cuantificador ("todo", "ningún", "algún") al sujeto, aunque desde los griegos se conocía la cuantificación del predicado.[52] Pero cuando pone un ejemplo, que es: "todo hombre es todo animal", nos damos cuenta de que está excluyendo del predicado el cuantificador universal, pues es una universal afirmativa, y debe tener el predicado con cuantificación particular ("todo hombre es algún animal"), con lo cual sigue teniendo cuantificación. Analiza además las enunciaciones que llevan el verbo "ser" como segundo adyacente ("Pedro es") y como tercer adyacente ("Pedro es bueno"), y dice, al igual que Abelardo, que el verbo "ser" es el más básico, de modo que las oraciones que llevan otro verbo se reducen a él con el participio del verbo en cuestión, por ejemplo "Pedro ama" es igual a "Pedro es amante".[53]

Santo Tomás de Aquino (1225-1274)

Tomás nació en la ciudad de la que toma el nombre. Estudió en Nápoles y en el *studium* de su orden dominicana en Colonia, como alumno de Alberto Magno. También fue estudiante y maestro en París, y además en la curia pontificia en Anagni, Orvieto y Viterbo, así como en el estudio general dominicano de Roma y en el de Nápoles. Es el gran transmisor de Aristóteles y continúa la obra de su maestro Alberto Magno, además de ser el que llevó a la cúspide la sistematización del aristotelismo cristiano. Igualmente en la

filosofía del lenguaje logra hacer una síntesis del legado de los griegos, con elementos platónicos, neoplatónicos, aristotélicos y estoicos, añadiendo los nuevos elementos medievales. Lo platónico y estoico lo recibe a través de San Agustín, y lo aristotélico a través de su estudio del propio Estagirita. También sabe conjuntar los principales hallazgos de la filosofía medieval, como fueron las teorías de la suposición y de los modos de significar. Para no repetir las tesis de Aristóteles, señalaremos sólo aquello en lo que Tomás parece haber añadido algo a su inspirador. Por ejemplo, profundizó mucho, más allá del Estagirita, la idea de éste de que el lenguaje se fundamenta en el pensamiento, el verbo oral en el verbo mental.[54]

El concepto o verbo como signo

En el Aquinate confluyen la tradición aristotélica y la agustiniana del verbo o concepto como el intermediario entre el signo lingüístico exterior (oral o escrito) y el objeto. Es, además, un signo mental, por lo que constituye un lenguaje mental. En Aristóteles, el concepto es la afección *(pathema)* del alma que corresponde al signo lingüístico. En San Agustín, es además el verbo de la mente o verbo del corazón *(verbum mentis sive verbum cordis)* que responde al verbo exterior. La palabra es signo del concepto y éste es signo de la cosa, de modo que lo primero es que la palabra nos haga comprender el concepto, como su sentido, y éste nos conduzca al objeto, como a su referencia. Dice Tomás:

> …[S]egún el Filósofo, las voces son signos de los conceptos, y los conceptos son semejanzas de las cosas. Y así resulta patente que las voces se refieren a las cosas que se han de significar, mediante la concepción del intelecto. Por lo tanto, según que algo puede ser conocido por nosotros con el intelecto, así puede ser nombrado por nosotros.[55]

Por supuesto que el signo exterior, la palabra, tiene de manera intencional como designado principal la cosa, esto es, la cosa en cuanto real; pero primero va a la cosa en cuanto pensada o conocida, y después en cuanto real; por eso primero significa al concepto y luego al objeto. Así,

> … es de saber que la significación del nombre no se refiere inmediatamente a la cosa, sino mediante el intelecto; en efecto, las voces son notas de aquellas pasiones que están en el alma, y las mismas concepciones del intelecto son semejanzas de las cosas, como resulta patente por el Filósofo al principio del *Peri hermeneias*. Luego el que algunos nombres no sean sinónimos puede estar impedido o por parte de las cosas significadas, o por parte de las razones entendidas por los nombres, para significar las cuales se imponen los nombres.[56]

De esta manera, el concepto es causa del significado de la palabra, "porque el verbo proferido exteriormente, ya que es significativo por convención, su principio es la voluntad, como también de los demás artificiados; y por ello, así como en la mente del artífice preexiste cierta imagen del artificio exterior, así en la mente del que profiere el verbo exterior preexiste cierto ejemplar del verbo exterior".[57] El verbo mental puede ser de tres clases: concepto, juicio y raciocinio. El primero tiene como signo la palabra; el segundo, el enunciado, y el tercero, el argumento.

Significatio, suppositio y *modi significandi*

Santo Tomás hace confluir en él la tradición de los *modi significandi,* o de los *modistae,* que culminará en la *grammatica speculativa.*[58] Los modos de significar corresponden a los modos de entender y éstos a los modos de ser.[59] Hay modos de significar y de consignificar, ya que hay términos categoremáticos y

sincategoremáticos, esto es, significativos y consignificativos; los primeros significan por sí mismos, como el nombre y el verbo; los segundos sólo significan en compañía de éstos, y son las restantes partes de la oración (adverbios, preposiciones, conjunciones, etc.).[60] El verbo, además de significar acción, pasión o movimiento, consignifica el tiempo.

Pero el Aquinate hace también confluir en él la tradición de los lógicos que estudiaban el lenguaje desde los *parva logicalia* o tratados de las *proprietates terminorum*. Aunque no dedica ningún tratado específico a estas propiedades, las toma en cuenta. Además de la significación que tienen los términos aun fuera del contexto de la proposición, se dan otras propiedades que éstos adquieren dentro de ese contexto proposicional: la suposición, que pertenece a los substantivos, y la copulación, que pertenece a los adjetivos. Dice Tomás: "La diferencia entre los substantivos y los adjetivos consiste en que los substantivos comportan su supuesto, mientras que los adjetivos no, sino que lo sitúan en la substancia de la cosa [por ellos] significada. Por lo cual dicen los lógicos *(sophistae)* que los substantivos suponen; los adjetivos, en cambio, no suponen, sino copulan".[61] Así, la significación es el contenido intelectivo que las palabras transmiten al oyente.[62] La suposición es la relación de los nombres con las cosas que designan.[63] La copulación de los adjetivos es su capacidad de ser predicados, porque consiste en añadir la significación de un adjetivo a la de un substantivo. Por eso el substantivo es más propiamente sujeto y el adjetivo predicado. Santo Tomás divide la suposición en material, cuando el término se refiere a sí mismo o a sus homoiomorfos, y formal, cuando el término se refiere a la cosa que significa.[64] Divide asimismo la suposición formal en natural, a saber, la que se refiere a algo de la esencia de la cosa significada, y accidental, cuando se refiere a algún accidente de la misma.[65] A su vez, la accidental se divide en simple, la que tiene el término que se refiere a alguna cosa de modo abstracto, y personal, la que se

refiere a las cosas concretas.[66] Divide la personal en determinada, cuando se refiere a una o varias cosas de manera definida, y confusa, cuando se refiere a una o varias cosas de manera indefinida.[67] También habla de la oración y de la proposición, que es la oración enunciativa o aseverativa.

Además, Santo Tomás explicita en gran medida la semántica de la proposición. Es una relación de razón entre el S y el P. Combina las relaciones de inherencia y de identidad para aplicarlas a la proposición. El S y el P se relacionan como materia y forma, pero también indican una identidad *material* y una distinción *formal*, esto es, una identidad en cuanto a la cosa o *suppositum* y una diversidad en cuanto a la razón, concepto o función. Además de la proposición de inherencia (un S y un P), conoce la proposición relacional (varios S y un P);[68] pero se centra en la más simple, la de inherencia. S y P pertenecen a categorías sintácticas distintas *(subjibilitas* y *praedicabilitas)* pero correlativas (con la asimetría que sostienen Strawson y Geach). Rechaza la teoría de la identidad como la de los nominalistas (Abelardo), que Geach llama de los "dos nombres", en la que S y P son sólo dos nombres diferentes para la misma cosa. Eso permite la proposición relacional (varios S y un P), que no permitiría el otro esquema. Coincide con Peirce, Frege y Russell, como lo muestra Geach. Veatch señala una innovación de Tomás: S y P son totalidades de razón o todos lógicos, no ontológicos. Con eso se salvaguarda a la vez la inherencia y (un tipo de) la identidad. S y P se refieren a la misma realidad *(dispositio rei)*, pero el primero de manera inmediata y el segundo de manera mediata, a través de aquél. Uno significa el supuesto y el otro la formalidad. Por eso dice *"Subiectum tenetur materialiter, praedicatum formaliter"*.[69] La proposición de inherencia es una relación de razón que refleja una relación trascendental (la cual es de hecho una identidad) y la proposición relacional una relación predicamental. Así se evitaba la cópula, y la subsumía en el predicado, era parte de él, no algo

tercero entre el S y el P. Igualmente, el cuantificador estaba por la parte del P.[70]

Guillermo de Sherwood o Shyreswood (1200/1210-1267)

Este profesor inglés ocupa un lugar preponderante en la filosofía del lenguaje en la Edad Media, pues sus trabajos sobre las propiedades de los términos influyeron en tratadistas de la talla de Pedro Hispano, Lamberto de Auxerre y Ockham. Por ese relieve que daban a los tratados de los términos eran llamados "terministas". También influyó sobre filósofos como Alberto Magno, Roger Bacon y Tomás de Aquino. Descuellan sus obras *Introductiones in logicam* y *De syncategorematicis.* Es visto como el gran sistematizador de muchos elementos dispersos. Su obra es muy clara, a veces más que la de Pedro Hispano, que conoció mayor fortuna. En los anteriores no se encuentra este tratamiento tan estructurado; recoge las innovaciones medievales en filosofía del lenguaje.

El sonido puede ser vocal y no vocal, el primero es producido por la boca de un animal, y el segundo por otros medios. El vocal o la voz puede ser natural o convencional, este último es la palabra. Los términos pueden ser categoremáticos o sincategoremáticos. Los primeros significan de suyo; los segundos consignifican, esto es, significan con los categoremáticos.[71] Las cuatro propiedades de los términos son significación, suposición, copulación y apelación. La primera pueden tenerla fuera de la proposición, las otras, sólo dentro de ella.

La significación presenta la forma de algo al entendimiento.[72] Todos los términos tienen significación, pues los sincategoremáticos la tienen como consignificación. La suposición es "una ordenación del entendimiento de algo debajo de algo distinto".[73] Ordenación de significaciones una debajo de otra, de

manera subordinada, pues se significa como subsistente o substrato *(suppositum)*, y eso está debajo de la significación, que es como forma (esencial o accidental). Por eso son los nombres los que tienen suposición, sobre todo cuando son sujetos, aunque también la tienen como predicados. Los adjetivos, verbos y participios tienen copulación, que es "una ordenación del entendimiento de algo encima de algo distinto".[74] Y la apelación es la "aplicación presente correcta de un término",[75] esto es, la referencia no vacía de un término en el presente. Por ejemplo, no la tiene "Julio César" ni "el Anticristo". Compete a substantivos, adjetivos y participios, pero no a los pronombres, pues no significan una forma, sino sólo un substrato. Y ninguna de estas tres últimas —suposición, copulación y apelación— compete a los indeclinables, pues ellos no significan ni substrato ni forma. Para Sherwood estas tres últimas son sólo funciones de la significación; son diferentes formas de la misma, que las engendra a todas.

Divide la suposición en material y formal. La primera se da "cuando la palabra supone o *a)* por la voz en cuanto tal o *b)* por la palabra en cuanto a ella misma, como compuesta de la voz y la significación —como cuando decimos *a)* 'hombre es bisílabo' o *b)* 'hombre es un nombre'"—;[76] la segunda se da "cuando la palabra supone por lo que significa",[77] como en "el hombre es mortal". La formal se divide en común y discreta, según se dé por un nombre común ("un hombre corre") o discreto ("ese hombre corre" o "Sócrates corre"). También la formal se divide, y de forma más precisa, en simple y personal. Es simple "cuando la palabra supone *por* lo que significa, como en 'hombre es especie'";[78] y es personal cuando supone por lo que significa, pero por la cosa individual o los individuos que ella significa, como "el hombre corre", pues se alude al individuo y no a la especie. La suposición personal se divide en determinada y confusa. Es determinada "cuando la locución puede ser expuesta por medio de una cosa singular, lo cual es el caso cuando la palabra supone por alguna cosa singular,

como cuando digo ‘un hombre corre’. Por tanto, puede ser verdadera para cualquiera que corra”.[79] La confusa se da “cuando la palabra supone por muchos”.[80] La confusa se divide en meramente confusa y distributivamente confusa. La primera se da cuando la palabra supone por muchos sin ninguna delimitación, como “animal” en “todo hombre es un animal”; la segunda se da cuando la palabra supone por muchos, pero de manera que suponga por cada uno, como “hombre” en “todo hombre es un animal”. Esta última puede ser móvil o inmóvil. La móvil permite un descenso (o ejemplificación), como “hombre” en el ejemplo anterior, pues se puede descender diciendo: luego Pedro es animal y Sócrates es animal y Cicerón es animal, etc. La inmóvil no permite el descenso, por ejemplo en “sólo todo hombre corre”, pues de ella no se puede inferir “luego sólo Sócrates corre”.[81]

Sherwood aborda algunas dificultades que se oponían a su explicación de las suposiciones y añade algunas reglas de inferencia que se pueden dar para ellas; por ejemplo: “Un argumento que procede de una suposición determinada a una suposición confusa distributiva se sigue, pero no se sigue de una suposición meramente confusa”.[82] Así, sería correcto “un hombre no es visto por Sócrates, luego Sócrates no ve a un hombre”, pero no “un hombre es visto por todo hombre, luego todo hombre ve a un hombre”. O también: “Un argumento que procede de una suposición confusa distributiva a una suposición determinada se sigue, pero no se sigue de una suposición meramente confusa”.[83] Así, es correcto: “Sócrates no ve a un hombre, luego un hombre no es visto por Sócrates”, pero no: “todo hombre ve a un hombre, luego un hombre es visto por todo hombre”.

La copulación se divide en determinada y confusa; por ejemplo “blanco” es lo primero en “un hombre es blanco” y lo segundo en “todo hombre es blanco”; la confusa se divide en meramente confusa y distributivamente confusa; el último ejemplo lo es de la primera, y de la segunda lo tenemos en “ningún hombre es

blanco”. La apelación se da tanto en sujetos como en predicados. En los primeros de manera directa, porque se busca que el término se verifique, y en los segundos de manera indirecta, pues se relacionan con su sujeto a través de algunas de las cosas subordinadas a él. La apelación siempre es la referencia no vacía, esto es, a algo existente.

Pedro Hispano (1205-1277)

Se pensó que era el portugués Pedro Juliaô, nacido en Lisboa, y también se le identificó con el papa Juan XXII, aunque debería haber sido XXI. Ahora se sabe que fue un fraile dominico que vivió en el convento de Estella (Navarra, España). Sus *Tractatus* o *Summule logicales* fueron los más editados y comentados a lo largo de la Edad Media, y hasta el siglo XVII. Hace algo que no hacía Sherwood, y es dividir la significación, primero en universal y singular, según presente a la inteligencia la forma como abstracta o como concreta en lo particular. También la divide en substantiva y adjetiva, según que sea del substantivo o del adjetivo (y el verbo). En cuanto a la suposición, la define de manera diferente, como “la acepción del término substantivo en lugar de algo”[84] y la copulación como “la acepción del término adjetivo en lugar de algo”.[85] Su definición de la suposición es menos clara que la de Sherwood, pero alcanza a dar la idea. No divide la suposición en material y formal, como aquél, sino que entra directamente a la formal, y la divide en discreta (o singular) y común (o universal), para el substantivo discreto, como “Sócrates”, o el común, como “hombre”. Luego divide la común en natural y accidental, según que el substantivo se tome por todas las cosas de las que se predica por naturaleza (por ejemplo, “hombre” por todos los hombres que existen, han existido o existirán) o sólo por los presentes (“el hombre es”), o por los pasados (“el hombre fue”) o los futuros (“el

hombre será”). Todo lo demás es como en Sherwood, sólo que en lugar de dividir la confusa en distributivamente confusa y simplemente confusa, lo hace en confusa por necesidad del signo y el modo, y confusa por necesidad de la cosa, según se base en el signo que acompaña al término o en la misma cosa significada, aunque esto último disminuye y predomina la primera.

A diferencia de Sherwood, Pedro dedica tratamiento explícito a la ampliación y la restricción de la suposición, que se da cuando abarca más o menos supuestos por obra de algún tiempo de verbo o de algún término modalizador; por ejemplo, “hombre” se amplía al futuro en “el hombre es el Anticristo”, porque vendrá al final de los tiempos. La restricción es el proceso inverso, como en “animal racional”, que hace a “animal” suponer sólo por los humanos. La apelación difiere algo de la de Sherwood, pues aquí es sólo la suposición por algo existente, por ejemplo, “César” significa al individuo histórico, supone por él en cuanto existió en el pasado, pero no apela por nada.

Roger Bacon (1210/1214-1292)

Este franciscano inglés, que estudió en Oxford y en París —ciudad esta última en la que enseñó—, fue célebre por su insistencia en el método experimental. Dentro de este espíritu estudió también la gramática de algunas lenguas, entre ellas la hebrea, de la que se le atribuye un texto. Junto a sus trabajos de gramática, igualmente abordó la semiótica y la filosofía del lenguaje, incluyendo ésta dentro de la corriente lógica de los *parva logicalia,* pequeños tratados lógicos correspondientes a las propiedades de los términos.

Su tratado *De signis* es una primicia de la semiótica[86] y en sus *Summule dialectices* trata, en la línea de Sherwood y de Hispano, la significación, la suposición y la apelación (de los substantivos),

así como la copulación (de los adjetivos, verbos y algunos adverbios).[87] Omite la división en material y formal, y, al igual que Pedro, parte de la formal y la divide en simple y personal. Usa la simple para obtener la referencia metalingüística, ya que el término en esa suposición simple, además de designar la cosa significada en abstracto, también puede designarse a sí mismo; en efecto, esa suposición "se da cuando el término está en lugar del significado o en lugar de la voz, los cuales son simples, como 'el hombre es la más digna de las creaturas', 'el hombre es una especie', 'el hombre es un nombre', 'el hombre es una voz'".[88]

Resulta interesante el análisis que hace de la suposición de los nombres propios, de los que dice que en realidad son nombres comunes, con una tesis semejante a la que recientemente fue sostenida por Tyler Burge y Héctor-Neri Castañeda. Dice que sólo tienen suposición los sujetos, como lo dirá enfáticamente más tarde San Vicente Ferrer; pero difiere de él en que concede a los predicados suponer de manera extensiva y translaticia.[89] Es uno de los primeros en tratar la suposición impropia o figurada (tropos literarios: los que señala son el pleonasmo, la antonomasia y la metonimia). Los adjetivos y verbos tienen copulación; junto con los nombres, tienen también significación de algo *(aliquid);* y los adverbios de alguna manera *(aliqualiter).* Divide la copulación en simple y personal, como la suposición. Ejemplo de la simple: "lo *blanco* disgrega"; ejemplo de la personal: "este *blanco* corre".

Ramón Llull (1231/1233-1316)

El franciscano Lulio es uno de los precursores más connotados del proyecto del lenguaje perfecto.[90] También trata las propiedades de los términos. En la *Logica nova* (atribuida a él y dispuesta por Bernardo Laviñeta) aborda la suposición, la ampliación y la restricción.[91]

Juan Duns Escoto (1265/1266-1308)

Es otro franciscano, profesor en Oxford y en París. Estudió atentamente la relación del pensamiento con el lenguaje.[92] En la línea aristotélica y agustiniana, resalta el papel mediador del pensamiento entre el signo y el objeto significado. El concepto es precisamente el contenido significativo.[93]

Tomás de Erfurt (fl. 1325)

Ya del siglo XII venía una tradición de las gramáticas vertebradas según los modos de significar, por lo que sus tratadistas eran llamados *modistae* o “modistas”. Poco a poco fueron desarrollándose hasta producir las denominadas “gramáticas especulativas”, que no se centraban en un idioma, sino en el lenguaje en general (los rasgos comunes a todas las lenguas). Tuvieron antecedentes ilustres, como, en el siglo XII, a Alejandro de Villadei, autor de una gramática en verso, y a Pedro Helías, autor de un comentario a Prisciano; pero se desarrollan a finales del siglo XIII, con autores tales como Miguel de Marbais, Martín de Dacia y Siger de Courtrai. Ya en el siglo XIV, la más famosa de ellas fue la de Tomás de Erfurt, *De modis significandi sive Grammatica speculativa* (1350).[94] Este escrito estuvo adjudicado a Duns Escoto, hasta que Grabmann descubrió la verdadera atribución.[95] En dicho escrito, Tomás de Erfurt, aun cuando se basa en el latín, busca las estructuras lingüísticas de todas las lenguas, por lo que es una filosofía del lenguaje más allá de la mera gramática. Estudia los modos de significar como basados en los modos de conocer y éstos como basados en los modos de ser.

Allí explica que el signo puede ser oral o escrito. El oral, o la voz, sólo es dicción cuando tiene una significación. La significación es la que la hace significar algo, pero además tiene

que significar ese algo en relación con otros elementos del discurso, y a eso se le llama consignificar. Por ello, además de significación, la dicción o término tiene consignificación. Precisamente los modos de significar surgen de la consignificación, que es el aspecto relacional, según el cual se pueden formar los elementos en la oración. Y es que la consignificación es la significación que adquieren los términos según sus modos o modalidades: verbos (que consignifican tiempo además de significar acción o pasión), casos del nombre (que adquieren otros significados que no tenían en nominativo), partículas sincategoremáticas (adverbios, preposiciones, conjunciones, etcétera).

Los modos de significar que surgen de la consignificación son dos: activo y pasivo. El primero es la acción de significar, mientras que el segundo es la propiedad o capacidad de ser significado; por eso sólo el primero, el activo —gracias al cual forma parte de la oración—, es el que pertenece a la gramática. La gramática se divide en etimología o analogía (lexicografía) y diasintética (sintaxis). Sus elementos son las ocho partes de la oración latina y sus reglas rigen las propiedades de tales partes. Los modos de significar de cada una de esas partes se dividen en esencial y accidental. Los esenciales se dividen en generalísimo, subalterno y especialísimo. El modo accidental se divide en absoluto y relativo. Los modos de significar esenciales generales son las ocho partes de la oración, a saber: nombre (substantivo y adjetivo), pronombre, verbo, adverbio, participio, conjunción, preposición e interjección. Los modos subalternos y especiales son las subdivisiones de dichas partes de la oración. La construcción sintáctica se divide en intransitiva y transitiva, y ambas en de actos y de personas.

Lo importante de todo ello es que Tomás de Erfurt conjunta la filosofía y la lingüística, esto es, los estudios gramaticales con la convicción aristotélica de la correspondencia del lenguaje con el

conocimiento y de éste con el ser. Se unen aquí la tradición gramática y la tradición lógica, que caminaban separadas.

BAJA EDAD MEDIA

La Baja Edad Media implica la decadencia de la escolástica, que la llevó a su descomposición. En este tiempo las escuelas universitarias se llenan del logicismo y del nominalismo antirrealista que las hará célebres. Se trataban problemas alejados de la realidad y con una gran desconexión de la experiencia, con un ergotismo desmedido y llevando las cuestiones lógicas a sofisticaciones inútiles y hasta enredosas. Todo ello contribuyó a la crisis del pensamiento medieval hasta su disolución en la modernidad.

Guillermo de Ockham (1295-1349)

El franciscano inglés Ockham, que enseñó en Oxford, ha sido visto como el campeón del nominalismo. Pero es más bien un conceptualismo antirrealista lo que él sostiene. Los universales son concepciones de la mente que se expresan en el lenguaje. No les concede fundamento en la realidad, sino sólo los ve como obra del entendimiento. Por eso lo sintieron tan adverso a ellos los realistas, pero nunca llega a posturas verbalistas como las de otros medievales. Fue más bien opuesto a San Buenaventura y a Juan Duns Escoto, otros franciscanos como él, pero de la escuela realista, y se erigió en patrón de los lógicos terministas, centrados en la exploración del lenguaje. También Ockham, al igual que Tomás, resalta mucho la teoría del concepto como signo, pero, a diferencia de él, y a semejanza de Escoto, lo ve más como un signo que como un objeto mediador del conocimiento o *species*

(especie). Desecha la suposición simple del término por la esencia, por parecerle que implica cierto platonismo, y destaca la suposición personal, del término por los individuos, más conforme con su nominalismo.

Dentro de su espíritu nominalista, y su lógica terminista, Ockham estudia diversos tipos de términos (mentales, orales y escritos; categoremáticos y sincategoremáticos; concretos y abstractos; absolutos y connotativos; de primera intención y de segunda; de primera imposición y de segunda; denominativos, unívocos y equívocos), así como las propiedades de los términos (significación y suposición). La suposición puede darse en el S y el P. Como buen nominalista, tiene la idea de la cópula como signo de identidad (cosa que ya hemos visto en Abelardo), en la que el S y el P sólo son dos nombres distintos para la misma cosa.

Atribuye suposición a los términos mentales, que son signos naturales. Recalca que se da sólo en el término proposicional, esto es, que forma parte de una proposición, y no está fuera de ella. La divide sólo en tres: personal, simple y material. En cuanto a la suposición simple, para no dejar la posibilidad de que el término que la tenga se pueda referir a una esencia, dice que "ocurre cuando un término supone por una intención del alma y no funciona significativamente",[96] esto es, no significa una cosa real, sino mental: un concepto. Así, "hombre", en "el hombre es una especie", nominalistamente, o conceptualistamente, se refiere a un concepto, no a una esencia, ni siquiera como fundamento de esa intención cognoscitiva.

Toma la suposición como el ejercicio de la función significativa por parte del término suponente (cercana a la idea de Abelardo de la *significatio intelectuum* y *rerum*, correspondiendo a esta última). De ahí surgen los tres tipos de suposición, que resultan más simples y claras que en Sherwood e Hispano, todavía muy titubeantes. En cuanto a la suposición material, Ockham introduce la novedad de que también las proposiciones y frases

pueden tenerla. Por lo que hace a la simple, introduce una división como en la material, por sí mismo y por una intención del alma; lo primero se da, por ejemplo, en “el *hombre* es una especie”, y lo segundo en “*ese hombre es un animal* es verdadera”.[97] La personal se divide en discreta y común, la común en determinada y confusa, la confusa en meramente tal y distributivamente tal. Da reglas para todas ellas y también pasa a la suposición de los términos relativos y la suposición impropia (antonomasia, sinécdoque y metonimia). Se acerca a Bacon en la visión que tenía de esta última; pero, a diferencia de él, añade la sinécdoque y omite el pleonasmo. Es curioso ver que ninguno de los dos incluye la metáfora.

Walter Burley (1274/1275-post 1345)

El inglés Walter Burley o Burleigh retoma las teorías de las propiedades lógicas de los términos, principalmente la significación y la suposición. Busca la pureza formal, en su *De puritate artis logicae*,[98] dirigido principalmente en contra de Ockham. Considera la lógica como una teoría de la inferencia o consecuencia. Defiende a los antiguos (realistas) contra los modernos (nominalistas). Algo notable es que divide la suposición en propia e impropia, según tenga el término un significado literal o figurado. La literal se da por la acepción usual o *de virtute sermonis*, y la otra cuando hay un cambio o traslación de significado. Después retoma la división de la propia en material y formal. Y luego divide la formal en simple y personal. Otra cosa notable es su tratamiento de la suposición simple. Dice que se da cuando el término supone por su significado, esto es, por una entidad abstracta. Divide la simple en absoluta y comparada, según se tome en sus supuestos o predicada de ellos. La comparada se divide, a su vez, en general y especial. Según se ve, introduce muchas consideraciones de metafísica realista, en contraposición

con los nominalistas. En cambio, su enfoque de la suposición personal no difiere del de los tratadistas usuales. Añade otra cosa notable: sólo adjudica suposición al sujeto, y al predicado le adjudica otra propiedad que es la de apelación. (Esto lo repetirá San Vicente Ferrer, como veremos.) Pero al verbo le da la propiedad de la copulación, principalmente al verbo "ser", que es la cópula por excelencia. (En cambio, San Vicente no aceptará la cópula como algo distinto del predicado.)

Burley se relaciona con Ockham tanto por estimularlo como por atacarlo. Sobre él influyó con uno de sus primeros escritos, el *De suppositionibus.* Pero cuando Ockham reacciona contra los antiguos, y, por lo tanto, contra él, escribe el *De puritate artis logicae*, para limpiar las impurezas que Ockham había introducido en la lógica. De hecho es una reivindicación de la metafísica realista de los *antiqui* contra el nominalismo de los *moderni.*[99]

Juan Buridan (†h. 1358 o 1366)

Forma parte del movimiento terminista, muy ligado al nominalismo de Ockham. Es uno de los campeones de los *moderni*, contrapuestos a los *antiqui*. Escribe unas *Summulae de dialectica* y unas *Quaestiones in artem veterem,* muy en la línea de los nominales. Con todo, no sigue a los modernos al pie de la letra, y a veces prefiere cosas de los antiguos en contra de los ockhamistas. Pone de relieve los conceptos como signos, el lenguaje mental, que tanto defendía Ockham. Añade que las cosas, aun cuando sean simples, pueden ser significadas por la mente de modo complejo, por eso son *complexe significabiles*. Estudia la institución o imposición de la voz a la cosa.[100] De ella viene la significación del término, y se le añade la suposición, en la proposición. La suposición se da tanto en el sujeto como en el

predicado. La proposición tiene una propiedad semejante, que es la verificación.

Divide la suposición en propia e impropia, como Burley y a diferencia de Ockham. La propia se divide en material y personal (eliminando la simple, dado su nominalismo). La personal lo hace, a su vez, en común y discreta (y añade la división en absoluta y relativa, según se dé en términos absolutos o en términos relativos). La común se divide en natural y accidental, con lo cual sigue a los *antiqui* y se aparta de Ockham. Por la natural se aplica el término a cosas presentes, pasadas y futuras, como en las ciencias (porque se alude a la naturaleza de la cosa, que es lo que se recoge en la ciencia, pero que negaba Ockham); en la accidental sólo por las presentes, o sólo por las pasadas o sólo por las futuras, como en el discurso histórico. La común y la discreta se dividen en determinada y confusa. Esta última lo hace en distributivamente confusa y meramente confusa. También estudia la propiedad lógico-semántica de la apelación, que es un tipo de connotación; por ejemplo, "blanco" supone por el objeto blanco y apela por la blancura.[101]

San Vicente Ferrer (1350-1419)

Este célebre dominico valenciano fue un denodado defensor del tomismo contra el ockhamismo. Tratando de respetar la ontología tomista, llegó a notables descubrimientos en cuanto al ingrediente semántico de los términos y proposiciones, en virtud de lo cual se convierte en un antecesor de la más actual filosofía analítica del lenguaje en varios puntos.[102]

Tales anticipaciones abarcan tanto los términos como las proposiciones. Comienzan ya en el campo de los términos, porque Ferrer tuvo una notable teoría de la significación y la suposición, entre las famosas *proprietates terminorum* que configuraban lo

fundamental de la semántica medieval.[103] La significación la puede tener el término por sí solo, es decir, incluso fuera de la proposición, y corresponde de cerca —quitando la interpretación ontológica— a la noción de sentido *(Sinn)* de Gottlob Frege. La suposición, en cambio, sólo la tiene el término en el seno de la proposición, y se acreca de igual modo a la noción de referencia o significado *(Bedeutung)* de Frege —también quitando la interpretación ontológica que éste le daba—. La suposición recibía varias divisiones, como formal y material, ya se tomara al término en acepción normal o por él mismo y los de la misma forma, esto es, ya se tomara respectivamente en uso o en mención, en lenguaje objeto o en metalenguaje; después, la suposición formal u objeto-lingüística se dividía en natural y accidental y discreta, las dos últimas en simple y personal, esta última en determinada y confusa, y ésta en común y singular, etc. Esto era algo usual, pero lo novedoso en San Vicente es que fue el único en ver que la suposición material puede dividirse en discreta y común, la cual a su vez lo hace en natural, personal y simple. Ahora bien, al poder ser simple y personal, eso equivale a decir que un término puede tomarse como prototipo y como réplica, esto es, se anticipa a la distinción que hace Peirce entre *type* y *token* de una expresión.

En el campo de la proposición, ya en la misma estructura proposicional del enunciado básico, Ferrer no la entiende como sujeto-cópula-predicado, sino simplemente como sujeto y predicado, esto es, reabsorbe la cópula en el predicado, como lo hará después Frege. Y otra anticipación a Frege es la consideración que hace San Vicente del cuantificador, no como formando parte del sujeto, sino del predicado. Esto se lo hacía ver su noción tomista de la proposición, según la cual la parte material de la proposición es el sujeto y la parte formal es el predicado. Es decir, tiene una estructura hilemórfica. Pues bien, según el hilemorfismo, la materia sólo recibe algún accidente por medio de la forma; y, así, la cantidad, al ser un accidente, sólo puede llegar al sujeto (que

se comporta como materia) por medio del predicado (que funge como forma). Y, así, la cuantificación lógica sólo se allega al sujeto por virtud del predicado, por lo que el cuantificador pertenece a la parte del predicado, y no propiamente a la del sujeto.

En esa misma línea de la aplicación de una ontología realista a la lógica y semántica de la proposición, ya que Ferrer entiende el sujeto como la parte material y el predicado como la parte formal, tiene que negar la suposición al predicado, y sólo la puede conceder al sujeto, diciendo que el predicado tiene, en lugar de suposición, apelación; mas, de esa manera, está diciendo que los sujetos son la parte completa o autosuficiente del enunciado, y el predicado, a pesar de ser la parte más importante de la proposición, necesita de los sujetos; más aún, el predicado es lo que queda de borrar a los sujetos en el enunciado, con lo cual habla, *avant la lettre,* como Peirce, que entendía el esquema de la proposición de manera relacional, esto es, como un esquema en el que el predicado podía ser monádico, diádico, triádico, o n-ádico, según el número de sujetos que aglutinaba, a saber, como una relación.

Por otra parte, al negar suposición al predicado, a diferencia del sujeto, está considerando al predicado como sincategorema, y al sujeto como categorema; y con ello también se anticipa a Strawson, quien insiste tanto en que el predicado es la parte más importante de la proposición pero está sin saturar, mientras que el sujeto es de suyo saturado y satura al predicado, al igual que en la proposición no individual lo hace la cuantificación lógica, lo que fue resaltado por Frege en su momento. Con ello igualmente está expresando la idea de Peter Geach (compartida por Strawson) de que el predicado y el sujeto son asimétricos. Además, ya en cuanto a la proposición como unidad, San Vicente, siguiendo la ontología tomista que profesaba, ve la proposición como expresión de un contenido enunciativo *(enuntiabile, iudicium)* y, así, distingue entre *positio* y *propositio;* en tanto que la primera es sólo la consideración del contenido enunciativo antes de ser aseverado —

que en alemán se llama *"Annahme"* y Frege simbolizaba con la *barra de contenido—,* la segunda es la proposición ya aseverada —que en alemán se llama *"Satz"* y Frege simbolizaba con la *barra de aseveración*.

Todo esto hace de San Vicente Ferrer un gran filósofo del lenguaje, uno de los mayores en la historia. Y quizá lo es no sólo por lo que dijo y que se parece a lo que se dice hoy en día, sino por lo que dijo y que no se parece a lo que hoy en día se dice. Tiene teorías que aplica a su concepción de la retórica —es uno de los predicadores más afamados de todos los tiempos— y a su concepción de la filosofía política —en la que también descolló de manera notable.

Alberto de Sajonia (h.1316-1390)

Como todos, trata las propiedades semánticas de los términos, en su obra *Perutilis logica*. Concede la suposición a los términos categoremáticos, tanto sujetos como predicados.[104] Divide la suposición en simple, material y personal. (Al admitir la simple parece alejarse de los nominalistas, pero vuelve a ellos al decir que es la suposición por una intención de la mente o concepto.) Es innovador al querer dar esos tres tipos de suposición a los términos mentales, orales y escritos. Pero los términos mentales tienen suposición por sí mismos (material) no de una manera convencional, sino natural, lo cual no deja de ser llamativo. La personal tiene la división usual de los nominales, en discreta y común; la común, en determinada y confusa; la confusa en distributiva y meramente tal.

Lo que sí es de notar es que pone mucho cuidado en diferenciarlas por el tipo de descenso lógico (instanciación) que permiten; la determinada permite un descenso disyuntivo (es decir, una proposición disyuntiva: "el *hombre* corre, luego este hombre

corre, o este otro corre, o aquel otro corre”), la meramente confusa permite un descenso disyunto (esto es, no una proposición disyuntiva, sino de extremo disyunto: “todo hombre es *animal*, luego todo hombre es este o ese o aquel animal”), y la distributivamente confusa permite un descenso copulativo (esto es, una proposición copulativa: “todo *hombre* es racional, luego este hombre es racional y ese hombre es racional y aquel hombre es racional”). Tiene además un interesante tratado de la suposición de los relativos. Y hace un tratamiento de los nombres vacíos que se parece mucho al de algunos filósofos analíticos, como Frege y Russell.[105]

Pablo de Venecia (h.1369-1492)

Dos obras suyas fueron muy apreciadas: *Logica magna* y *Logica parva*. La primera es una de las más extensas y completas; y la segunda, como su nombre lo indica, es un tratamiento más resumido. La *Logica parva* es una buena muestra de su perspectiva. En algunas cosas sigue a los *antiqui*, como Pedro Hispano, por ejemplo en la definición de la suposición.[106] En otras cosas sigue a los *moderni*, o terministas ockhamistas, como en la adjudicación de suposición a los categoremáticos, tanto sujetos como predicados. Divide la suposición en personal y material. En el tratamiento de la personal se muestra buen nominalista. En el de la material, recoge algo que hemos visto hacer a San Vicente Ferrer, pues le da las mismas divisiones que a la personal.[107] En la *Logica magna* había dividido la suposición, como Alberto de Sajonia, en simple, personal y material.

BIBLIOGRAFÍA

General

Beuchot, M., *La filosofía del lenguaje en la Edad Media,* México, UNAM, 1981 (1ª ed.), 1991 (2ª ed.).

Bursill-Hall, G. L., *Speculative Grammars of the Middle Ages,* París-La Haya, Mouton, 1971.

Geach, P. Th., *Reference and Generality. An Examination of Some Medieval and Modern Theories,* Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1970.

Moody, E. A., *Truth and Consequence in Mediaeval Logic,* Amsterdam, Nort-Holland Publ. Co., 1953.

Nuchelmans, G., *Theories of Proposition. Ancient and Medieval conceptions of the Bearers of Truth and Falsity,* Amsterdam, North Holland, 1973.

Parret H. (ed.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics,* Berlín, Walter de Gruyter, 1976.

Pinborg, J., *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter,* Copenhague, Anne Frosst Hanzen, 1967.

———, *Logik und Semantik im Mittelalter,* Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1972.

Patrística

Beuchot, M., "Signo y lenguaje en San Agustín", *Diánoia* (UNAM), 32 (1986).

Piacenza, E., "*De magistro* y la semántica contemporánea", *Montalbán* (Universidad Católica Andrés Bello, Caracas), 18 (1987), pp. 76-140.

Rincón González, A., *Signo y lenguaje en San Agustín*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1992.

San Agustín, *Confessiones,* trad. A. C. Vega, Madrid, BAC, 1946.

———, *Del maestro,* trad. de J. R. Sanabria, México, UIA, 1979.

Alta Edad Media

Abelardo, P., *Dialectica,* ed. L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1956.

———, *Expositio super Aristotelem De Interpretatione,* en P. Abelardo, *Scritti filosofici,* ed. M. dal Pra, Roma-Milán, Bocca, 1954.

Beuchot, M., "Ontología y lenguaje en Juan Escoto Eriúgena", *Ergo* (Universidad Veracruzana), núm. 2 (1987).

———, "Le carré de Saint Anselme et le carré sémiotique de Greimas", en E. Landowski (ed.), *Lire Greimas,* Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 1997.

Compotista, G., *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1959.

Escoto Eriúgena, J., *Homilia in Prologum sancti Evangelii secundum Ioannem*, en J. P. Migne (ed.), PL 122.

Henry, D., "Why 'Grammaticus'", *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 28 (1958)

———, *The De grammatico of St. Anselm: Theory of Paronymy,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1964.

———, *Commentary on De grammatico: The Historico-Logical Dimension of a Dialogue of St. Anselm's,* Dordrecht, Reidel, 1974.

Jolivet, J., *Arts du langage et théologie chez Abélard,* París, Vrin, 1969.

Rijk, L. M. de, "La signification de la proposition *(dictum propositionis)* chez Abélard", en AA.VV, *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable,* París, Éds. du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975.

Salisbury, J. de, *Metalogicus*, en J. P. Migne (ed.), PL 199.

San Anselmo, "De grammatico", *Obras completas,* trad. de J. Alameda, Madrid, BAC, 1962, vol. I.

Schmitt, F. S., "Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* XXXIII/3 (1936).

Florecimiento de la Edad Media

Aquino, T. de, *Opera*, Torino-Roma, Marietti, 1960 y ss.
Bacon, R., *Summule dialectices,* ed. R. Steele, Oxford, Clarendon Press, 1940.
Beuchot, M., "La filosofía del lenguaje de Pedro Hispano", *Revista de Filosofía* (UIA), 12 (1979).
———, "La naturaleza de la lógica y su conexión con la ontología en Alberto Magno", *Diánoia* (UNAM), 33 (1987).
———, "Semiótica y filosofía del lenguaje en Roger Bacon", *Investigaciones Semióticas* (Valencia, Venezuela), 5-6 (1987).
———, "La filosofía del lenguaje en Tomás de Aquino", *Ergo* (Universidad Veracruzana), 2/4 (1988).
Cunningham, A., "Speculative Grammar in St. Thomas Aquinas", *Laval Théologique et Philosophique,* 17 (1961).
Fredborg, K. M., L. Nielsen y J. Pinborg, "An Unedited Part of Roger Bacon's *Opus maius: De signis*", *Traditio,* 34 (1978).
Hispano, Pedro, *"Tractatus", called afterwards "Summule Logicales",* ed. L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972; hay traducción al español: P. Hispano, *"Tractatus", llamados después "Summule logicales",* tr. M. Beuchot, México, UNAM, 1986.
Hoenen, P., *La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*, Roma, Univ. Gregoriana, 1953 (2ª ed.).
Magno, A., *Opera,* ed. A. Borgnet, París, Vivès, 1890.
Martinelli, L., *Thomas d'Aquin et l'analyse linguistique*, Montreal, Beauchemin, 1963.

Rijk, L. M. de, "*Significatio* y *suppositio* en Pedro Hispano", *Pensamiento,* 25 (1969).

Sherwood, G. de, "Syncategoremata", ed. R. J. O'Donell, *Mediaeval Studies,* 3 (1941).

———, *William of Sherwood's Introduction to Logic,* tr. N. Kretzmann, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1966.

Veatch, H. B., "St. Thomas' Doctrine of Subject and Predicate. A Possible Starting Point for Logical Reform and Renewal", en AA.VV., *St. Thomas Aquinas (1274-1974). Commemorative Studies,* Toronto, Pontifical Institute of Medieaval Studies, 1974, vol. II.

Baja Edad Media

Aguirre Sala, J. F., "La suposición lógico-semántica en Alberto de Sajonia", *Acta Poetica* (UNAM), 8 (1987).

Andrés, T. de, *El nominalismo de Ockham como filosofía del lenguaje,* Madrid, Gredos, 1969.

B. Valdivia, "La suposición semántica en Vicente Ferrer", *Analogía* (México), año 1, núm. 2 (1987).

Beuchot, M., "La semántica de Walter Burleigh", *Discurso* (UNAM), 8 (1985).

———, "El *ars magna* de Lulio y el *ars combinatoria* de Leibniz", *Diánoia* (UNAM), 31 (1985).

———, "La incidencia de la filosofía en la cultura. Un ejemplo medieval que ha llegado hasta la actualidad: el caso de Juan Duns Escoto", *Ephemerides Mexicana* (Universidad Pontificia de México), 8/24 (1990).

Beuchot, M., "Albert de Saxe, la supposition sémantique et les noms vides", en J. Biard (ed.), *Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au xive siècle,* París, Vrin, 1991.

———, *Pensamiento filosófico de San Vicente Ferrer,* Valencia, Ajuntament de Valencia, Colecció Sant Vicent Ferrer, 1995.

Boehner, Ph., "Ockham's Theory of Signification" y "Ockham's Theory of Supposition and the Notion of Truth", en Ph. Boehner, *Collected Articles on Ockham,* St. Bonaventure, Nueva York, Franciscan Institute, 1958.

Boh, I., "Burleigh and Ockham, An Ontological Confrontation", *Proceedings of the viith Inter-American Congress of Philosophy,* Quebec, 1968, vol. I.

Brown, S. F., "Walter Burleigh's Treatise *De suppositionibus* and its Influence on William of Ockham", *Franciscan Studies,* 32 (1972)

Buridan, J., "Tractatus de suppositionibus", ed. M. E. Reina, *Rivista Critica di Storia della Filosofia,* 12 (1957).

———, *Sophismata,* ed. T. K. Scott, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1977.

Burley, W., *De puritate artis logicae tractatus longior, with a Revised Edition of the Tractaus brevior,* ed. Ph. Boehner, St. Bonaventure, Nueva York, The Franciscan Institute, 1955.

Duns Escoto, J., *Opera,* París, ed. Vivès, 1891-1895.

Erfurt, T. de, *Grammatica speculativa,* ed. y trad. de G. L. Bursill-Hall, Londres, Longman, 1972; hay trad. al español de esta obra, editada entre las obras de Duns Escoto (a quien se atribuía), por L. Farré, Buenos Aires, Losada, 1947.

Ferrer, V., *Tractatus de suppositionibus,* ed. J. A. Trentman, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1977.

———, *Tratados filosóficos,* Valencia, Centro de Estudios San Vicente Ferrer, 1985.

Grabmann, M., "De Thoma Erfordensi, auctore Grammaticae quae Joanni Duns Scoto adscribitur, speculativae", *Archivum Franciscanum Historicum,* 1922.

Lulio, R., *Dialectica seu logica nova*, en R. Lulio, *Opera,* Argentorati, 1617.

Matthews, G., "Ockham's Supposition Theory and Modern Logic", *Philosophical Review,* 73 (1964).
———, "*Suppositio* and Quantification in Ockham", *Noûs,* 17 (1973).
Ockham, G. de, *Ockham's Theory of Terms. Part I of the "Summa Logicae",* tr. M. J. Loux, Notre Dame y Londres, University of Notre Dame Press, 1974.
Priest, G., y S. Read, "The Formalization of Ockham's Theory of Supposition", *Mind,* 86 (1977).
Reina, M. E., "Il problema del linguaggio in Buridano", en *ibid.,* 14 (1959).
Sajonia, A. de, *Perutilis logica,* ed. y tr. A. Muñoz, México, UNAM, 1988.
Shapiro, H., "A Note on Walter Burley's Exaggerated Realism", *Franciscan Studies,* 20 (1960).
Trentman, J. A., "Ockham on Mental", *Mind,* 79 (1970).
———, "The Idea of Signification in Vincent Ferrer's Logic", *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval,* Madrid, Editora Nacional, vol. 2, 1979.
Trías Mercant, S., "Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje de R. Lull", *Augustinus,* 21 (1976).
Valdivia, B., "La suposición en la *Logica parva* de Pablo de Venecia", *Acta Poetica* (UNAM), 8 (1987).
Venetus, P., *Logica parva,* tr. A. Perreiah, Munich, Philosophia Verlag, 1984.
Versale, G., "La teoria della *suppositio simplex* in Occam e Burley", *Atti del Convegno di Storia della Logica,* Padova, CEDAM, 1974.

[1] *Cf.* A. Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1992; y E. Piacenza, "*De magistro* y la semántica contemporánea", *Montalbán* (UCAB, Caracas), 18 (1987), pp. 76-140.

[2] *Cf.* S. Agustín, *Del maestro*, trad. J. R. Sanabria, México, UIA, 1979, p. 17.

[3] *Cf. ibid.*, p. 19.

[4] *Cf. ibid.*, p. 22.

[5] *Cf. ibid.*, p. 52.

[6] *Cf. ibid.*, p. 33.

[7] *Cf. ibid.*, p. 40.

[8] S. Agustín, *Confessiones*, l. I, c. 8, n. 13, trad. A. C. Vega, Madrid, BAC, 1946, p. 339.

[9] *Cf.* L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Francfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1967, I, 1, p. 13.

[10] *Cf.* S. Agustín, *Del maestro, op. cit.*, pp. 62-63.

[11] *Cf.* S. Agustín, *De trinitate*, l. IX, c. 10, n. 15, trad. L. Arias, Madrid, BAC, 1956 (2ª ed.), p. 563.

[12] *Cf. ibid.*, l. IX, c. 7, n. 12, p. 559.

[13] *Cf. ibid.*, l. XIV, c. 7, n. 10, p. 787.

[14] *Cf. ibid.*, l. XIV, c. 10, n. 17, p. 865.

[15] *Ibid.*, l. XV, c. 10, n. 19, p. 869.

[16] *Cf.* E. Bustos, *Introducción histórica a la filosofía del lenguaje*, Madrid, UNED, 1987, pp. 32-33.

[17] *Cf.* J. Escoto Eriúgena, *Homilia in Prologum sancti Evangelii secundum Ioannem*, en J. P. Migne (ed.), PL 122, 288B.

[18] *Cf. ibid.*, 289A-B.

[19] *Cf. ibid.*, 290D-291A.

[20] *Cf.* G. Compotista, *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1959, p. 81,18.

[21] *Cf. ibid.*, p. 81, 32-82,1.

[22] *Cf. ibid.*, p. 84, 23-24.

[23] *Cf. ibid.*, p. 83, 26-84,1.

[24] *Cf. ibid.*, p. 84, 16-23.

[25] *Cf. ibid.*, p. 84, 2-15.

[26] *Cf.* Sto. Tomás, *Sum. Theol.*, II-II, q. 49, a. 6, c.

[27] *Cf.* S. Anselmo, *De grammatico*, en *Obras completas*, trad. J. Alameda, Madrid, BAC, 1962, vol. I, pp. 459 y 477. Véase también D. P. Henry, "Why 'Grammaticus'", *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 28 (1958), pp. 165-180; *The De grammatico of St. Anselm: Theory of Paronymy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1964; y *Commentary on De grammatico: The Historico-Logical Dimension of a Dialogue of St. Anselm's*, Dordrecht, Reidel, 1974.

[28] S. Anselmo, *op. cit.*, p. 465.

[29] *Cf. ibid.*, p. 471.

[30] Texto en F. S. Schmitt, "Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XXXIII/3 (1936), pp. 25-40.

[31] *Cf. ibid.*, p. 25.

[32] *Cf. ibid.*, p. 28.

[33] *Cf. ibid.*, pp. 37 y ss.

[34] *Cf.*, de M. Beuchot, "Le carré de Saint Anselme et le carré sémiotique de Greimas", en E. Landowski (ed.), *Lire Greimas*, Limoges,

Presses Universitaires de Limoges, 1997, pp. 15-27; y *Signo y lenguaje en la filosofía medieval,* México, UNAM, 1994.

[35] *Cf.* P. Abelardo, *Dialectica*, tr. 2, lib. 1, ed. L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1956, p. 154.

[36] *Cf. ibid.*, tr. 1, lib. partium vol. 2, p. 69.

[37] *Cf.* P. Abelardo, *Expositio super Aristotelem De interpretatione,* en P. Abelardo, *Scritti filosofici,* ed. M. dal Pra, Roma-Milán, Bocca, 1954, p. 84.

[38] *Cf.* L. M. de Rijk, "La signification de la proposition *(dictum propositionis)* chez Abélard", en AA.VV., *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable,* París, Éds. du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, p. 548.

[39] *Cf.* J. de Salisbury, *Metalogicus,* en J. P. Migne (ed.), PL 199, 824 y ss. y 840.

[40] *Cf. ibid.*, p. 840.

[41] *Ibid.*, pp. 840-841.

[42] *Ibid.*, 841.

[43] *Cf. ibid.*, 844.

[44] *Cf. ibid.*, 843.

[45] *Cf.* A. Magno, *Peri hermeneias,* lib. 1, tr. 1, c. 1, *Opera*, ed. A. Borgnet, París, Vivès, 1890, vol. I, p. 373b.

[46] *Cf. ibid.*, p. 374b.

[47] *Cf. ibid.*, lib. 2, tr. 1, c. 1, p. 426b; y A. Magno, *Liber de praedicabilibus*, tr. 1, c. 1, en *ibid.*, p. 8a.

[48] *Cf. Peri herm*., lib. 1, tr. 2, c. 4, p. 388a.

[49] *Cf. ibid.*, tr. 3, c. 1, p. 400ab.

[50] *Cf. ibid.*, c. 2, p. 402a.

[51] *Cf. ibid.*, p. 404a.

[52] *Cf. ibid.*, tr. 5, c. 1, pp. 413 y s.; también *ibid.*, lib. 2, tr. 1, c. 3, p. 432a.

[53] *Cf. ibid.*, p. 431a.

[54] *Cf.* M. Beuchot, “La filosofía del lenguaje en Tomás de Aquino”, *Ergo*, 2/4, Universidad Veracruzana, 1988, pp. 93-102.

[55] *Sum. Theol.*, I, q. 13, a. 1, c.

[56] *De Pot.*, q. 7, a. 6, c.

[57] *Ibidem*.

[58] *Cf.* A. Cunningham, “Speculative Grammar in St. Thomas Aquinas”, *Laval Théologique et Philosophique*, 17 (1961), pp. 84-85.

[59] *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 2, ad 2.

[60] *Cf. In I Peri herm.*, lects. 4 y 5.

[61] *Sum. Theol.*, I, q. 39, a. 5, ad 5. *Cf. In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3, c.

[62] *Cf. In I Peri herm.*, lect. 2, pp. 7-8.

[63] *Cf. De pot.*, q. 9, a. 4, c.; *Sum. Theol.*, III, q. 39, a. 4, ad 1.

[64] *In I Peri herm.*, lect. 5, n. 57. Sólo que en lugar de llamarla “suposición material”, la llama “significación material”.

[65] *Cf. In III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4, ad 6.

[66] *Cf. Sum. Theol.*, III, q. 16, a. 7, c.

[67] *Cf. Sum. Theol.*, I, q. 36, a. 4, ad 4.

[68] *Cf.* P. T. Geach, “Frege”, en G. E. Anscombe y P. T. Geach, *Three Philosophers. Aristotle, Aquinas, Frege*, Oxford, Basil Blackwell, 1967 (3ª reimpr.), p. 151.

[69] *Cf. Sum. Theol.*, III, q. 16, a. 7, ad 4m. Véase también H. B. Veatch, “St. Thomas’ Doctrine of Subject and Predicate. A Possible Starting Point for Logical Reform and Renewal”, en AA.VV., S*t. Thomas Aquinas (1274-1974). Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Medieaval Studies, 1974, vol. II, pp. 402-403; y P. Hoenen, *La théorie du*

jugement d'après St. Thomas d'Aquin, Roma, Univ. Gregoriana, 1953 (2ª ed.), pp. 91 y ss.

[70] *Cf.* M. Beuchot, "Sujeto y predicado en Peter Thomas Geach", *Humanidades* (UIA), 7 (1983), pp. 59-104; recogido en M. Beuchot, *Lógica y ontología,* Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara, 1986.

[71] G. de Sherwood, *William of Sherwood's Introduction to Logic,* tr. N. Kretzmann, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1966, p. 24; y también, "Syncategoremata", ed. R. J. O'Donell, *Medieaval Studies,* 3 (1941), pp. 46-93.

[72] G. de Sherwood, *Introduction to Logic, op. cit.*, p. 105.

[73] *Idem.*

[74] *Idem.*

[75] *Ibid.*, p. 106.

[76] *Ibid.*, p. 107.

[77] *Idem*.

[78] *Ibid.*, p. 108.

[79] *Idem*.

[80] *Idem*.

[81] *Ibid.*, pp. 108-109.

[82] *Ibid.*, p. 118.

[83] *Ibid.*, p. 119.

[84] P. Hispano, *"Tractatus", called afterwards "Summule Logicales"*, ed. L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972, p. 80; usamos nuestra traducción, P. Hispano, *"Tractatus", llamados después "Summule logicales"*, trad. M. Beuchot, México, UNAM, 1986. *Cf.* E. A. Moody, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic,* Amsterdam, Nort-Holland Publ. Co., 1953, p. 22.

[85] *Ibidem*. *Cf.* L. M. de Rijk, "*Significatio* y *suppositio* en Pedro Hispano", *Pensamiento,* 25 (1969), pp. 232-233.

[86] *Cf.* K. M. Fredborg, L. Nielsen y J. Pinborg, "An Unedited Part of Roger Bacon's *Opus Maius: De Signis", Traditio,* 34 (1978), pp. 75-136.

[87] R. Bacon, *Summule dialectices*, ed. R. Steele, Oxford, Clarendon Press, 1940, p. 268.

[88] *Ibid.*

[89] *Ibid.*, pp. 276-277.

[90] *Cf.* M. Beuchot, "El *ars magna* de Lulio y el *ars combinatoria* de Leibniz", *Diánoia* (UNAM), 31 (1985), pp. 181-194.

[91] *Cf.* R. Lulio, *Dialectica seu logica nova,* en R. Lulio, *Opera*, Argentorati, 1617. *Cf.* S. Trías Mercant, "Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje de R. Llull", *Augustinus*, 21 (1976), p. 74.

[92] J. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, lib. 2, dist. 11, n. 5, *Opera*, ed. Vivès, París, 1891-1895, t. 12, p. 533.

[93] *Ibid.*, lib. 4, dist. 1, q. 5, n. 10; ed. Vivès, t. 16, p. 159b; véase además, del mismo, *Reportata Parisiensia*, lib. 2, dist. 9, q. 2, n. 9, *Opera*, ed. Vivès, t. 22, p. 649a.

[94] T. de Erfurt, *Grammatica speculativa,* ed. y trad. de G. L. Bursill-Hall, Londres, Longman, 1972; hay trad. al español de L. Farré, Buenos Aires, Losada, 1947.

[95] *Cf.* M. Grabmann, "De Thoma Erfordensi, auctore Grammaticae quae Joanni Duns Scoto adscribitur, speculativae", *Archivum Franciscanum Historicum*, 1922, pp. 273-277. Véanse además, G. L. Bursill-Hall, *Speculative Grammars of the Middle Ages,* París-La Haya, Mouton, 1971; e I. Rosier, *La grammaire spéculative des modistes,* Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983, pp. 79 y ss.

[96] G. de Ockham, *Ockham's Theory of Terms. Part I of the "Summa Logicae"*, tr. M. J. Loux, Notre Dame-Londres, University of Notre Dame Press, 1974, p. 190.

[97] *Ibid.*, p. 198. *Cf.* T. de Andrés, *El nominalismo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969, p. 223.

[98] W. Burley, *De puritate artis logicae tractatus longior, with a Revised Edition of the Tractaus brevior,* ed. Ph. Boehner, St. Bonaventure, Nueva York, The Franciscan Institute, 1955. *Cf.* M. Beuchot, "La semántica de Walter Burleigh", *Discurso* (UNAM), 8 (1985), pp. 65-74.

[99] *Cf.* S. F. Brown, "Walter Burleigh's Treatise *De suppositionibus* and its Influence on William of Ockham", *Franciscan Studies*, 32 (1972), p. 23; I. Boh, "Burleigh and Ockham, An Ontological Confrontation", *Proceedings of the viith Inter-American Congress of Philosophy*, Quebec, 1968, vol. I, pp. 255-262; G. Versale, "La teoria della *suppositio simplex* in Occam e Burley", *Atti del Convegno di Storia della Logica*, Padova, CEDAM, 1974, pp. 195-202; y H. Shapiro, "A Note on Walter Burley's Exaggerated Realism", *Franciscan Studies*, 20 (1960), pp. 205-214.

[100] J. Buridan, *Sophismata*, ed. T. K. Scott, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1977, p. 38.

[101] J. Buridan, "Tractatus de suppositionibus", ed. M. E. Reina, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 12 (1957), pp. 181 y ss. *Cf.* M. E. Reina, "Il problema del linguaggio in Buridano", *ibid.*, 14 (1959), pp. 372-373.

[102] *Cf.* M. Beuchot, *Pensamiento filosófico de San Vicente Ferrer,* Valencia, Ajuntament de Valencia, Colecció Sant Vicent Ferrer, 1995; J. A. Trentman, "The Idea of Signification in Vincent Ferrer's Logic", *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, Editora Nacional, 1979, vol. 2, pp. 1301 y ss.

[103] V. Ferrer, *Tractatus de suppositionibus*, ed. J. A. Trentman, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1977, pp. 91 y ss. *Cf.* B. Valdivia, "La suposición semántica en Vicente Ferrer", *Analogía* (México), año 1, núm. 2 (1987), pp. 85-91.

[104] A. de Sajonia, *Perutilis logica*, ed. y tr. A. Muñoz, México, UNAM, 1988, p. 393. *Cf.* J. F. Aguirre Sala, "La suposición lógico-semántica en Alberto de Sajonia", *Acta Poetica* (UNAM), 8 (1987), pp. 73-85.

[105] *Cf.* M. Beuchot, "Albert de Saxe: la supposition sémantique et les noms vides", en J. Biard (ed.), *Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au xive siècle*, París, Vrin, 1991, pp. 111-124.

[106] P. Venetus, *Logica parva*, tr. A. Perreiah, Munich, Philosophia Verlag, 1984, p. 143.

[107] *Cf.* B. Valdivia, "La suposición en la *Logica parva* de Pablo de Venecia", *Acta Poetica* (UNAM), 8 (1987), pp. 125-134.

III. ÉPOCA MODERNA

EN GENERAL, la época moderna conllevó una ruptura con la época medieval, en muchos ámbitos. Uno de ellos es la filosofía, y, dentro de ella, la filosofía del lenguaje. La filosofía, en general, se distingue en esta época por un uso más amplio de la experiencia, no tanto de la razón, porque se puede decir que los medievales fueron mejores lógicos, y, por lo tanto, más racionalistas, en el sentido de la lógica formal. Pero los medievales tenían una filosofía de la ciencia muy deficiente, por cuanto no fortalecieron suficientemente el aspecto empírico. También la nueva ciencia dio más importancia a la matemática, que, con Galileo, fue aplicada a la física, en forma de fisicomatemática. Así, la filosofía se hizo más científica, en el sentido de acudir más a la matemática y a la empirie. Todo ello repercutió en la filosofía del lenguaje. Podemos destacar tres épocas principales en la modernidad: el Renacimiento, la Modernidad propiamente dicha y la Ilustración.

RENACIMIENTO

En el Renacimiento, la filosofía del lenguaje trata de separarse y distinguirse de la línea medieval. Al adoptar un sesgo más gramatical y filológico, se aleja de la filosofía, o, al menos, de la lógica, que caracterizaba los estudios medievales sobre el lenguaje. En contraposición con la lógica, se dio preferencia a la gramática y

a la retórica, sus compañeras del *trivium*. Así, por una parte, el humanismo vuelve los ojos a lo clásico, y se recupera el gusto por las gramáticas griega y latina, pero como gramáticas concretas de una lengua particular, sin tanto aparato filosófico. Es más bien el renacer de la filología. Por otra parte, también surge el interés por las lenguas vernáculas, y se tiende la mano incluso a las gramáticas de lenguas desconocidas, que elaboran en esa época los misioneros, por ejemplo en América.

Sin embargo, algo se retiene de esa vena filosófica, incluso teórica, en la línea de la gramática especulativa, hasta más radical, a saber, en forma de gramática universal, que tuvo muchas expresiones. Una de ellas fue buscar los orígenes del lenguaje, o las estructuras lingüísticas (esto es, gramaticales) más básicas. Esto es lo que vemos en la especulación de Sánchez de las Brozas. La supeditación que éste hace de la gramática a la lógica fue vista por Wilamowitz como una continuación de lo que se hacía en el medioevo.[1] De hecho, se opuso a las ideas gramaticales de Nebrija, quien, aunque dependió en algo de los aristotélico-escolásticos, tuvo un ideal más humanista renacentista, es decir, filológico y práctico.[2]

Francisco Sánchez de las Brozas (*Sanctius* o el Brocense) es un ejemplo de esto en su famosa obra *Minerva o de las causas de la lengua latina*. Se conocía la edición de 1587, que era la segunda, pero ahora se dispone también de la primera, de 1562. Allí, aunque se centra en el idioma latino, el Brocense trata de sacar consecuencias para toda lengua. Asimismo, sostiene que sólo se basa en la razón, y por ello va en contra de las gramáticas meramente empíricas y dogmáticas, que abundaban en su momento. Para él, la gramática busca la congruencia de la oración, basándose en las formas de su combinación, es decir, de manera casi formal. Con ello busca factores universales, como la estructura oracional de nombre y verbo.

Más aún, parece aludir a una “estructura profunda” que fundamenta a las “estructuras superficiales”. Por supuesto que no usa esta terminología de N. Chomsky, pero este lingüista actual creyó verlas en esas especulaciones.[3] Así, el Brocense, al hablar de la elipsis, dice que cuando se usa esta figura, en la que se omiten elementos sintácticos del discurso, la mente del oyente o lector suple lo que falta, lo cual indica que tiene la estructura subyacente que le permite hacerlo. He aquí el breve texto: “Afirmo, después, que es más elegante la oración a la que nada falta. Pero sólo hay que suplir las cosas que pueden entenderse por la forma de hablar cotidiana y familiar”.[4] Otra prueba parece aportarla el zeugma, que se da cuando muchas oraciones se relacionan con un solo verbo, como sucede por medio de la conjunción en “Juan corre y habla”, que supone “Juan corre” y “Juan habla”, lo cual es suplido por la mente, que da muestras así de traspasar la forma gramatical para ir hasta la forma lógica de los enunciados.

También se habla allí de que con un número finito de vocablos se puede hacer un número infinito de combinaciones, lo cual fue retomado por la *Gramática* de Port-Royal y por Chomsky. Se habla de un profundo racionalismo del Brocense, que es lo único que explicaría su teoría de la elipsis. En efecto, subordina la gramática a la lógica; no se contenta con dar los códigos o catálogos de los usos: tiene que explicarlos.

Es tan grande la importancia de la *Minerva,* que por si no bastaran las muchas ediciones (siete) y reimpresiones (quince) que tuvo hasta 1809, en que fue la última reimpresión, hay que añadir la influencia que tuvo. La tomó en cuenta C. Lancelot en su *Nuevo método para comprender la lengua latina fácilmente y en poco tiempo;* y es de creer que por él influyó en Arnauld y en la *Gramática* de Port-Royal, de la que fue coautor con este último.

FILOSOFÍA MODERNA

En la filosofía moderna se sigue relegando el logicismo de los medievales y se pasa a un epistemologismo, es decir, a un interés mayor por el origen y la validez del conocimiento. Se conserva la metafísica u ontología, pero en lugar de ser realista y estar centrada en las cosas exteriores al hombre, ésta se centra en el sujeto, de modo que pudo hablarse de una egología. Del cultivo de la empirie surge el empirismo, y del matematicismo surge el racionalismo. Pero tanto el epistemologismo como la egología pueden verse en esas dos líneas principales de la filosofía moderna, la empirista y la racionalista. La empirista es la más antigua; tiene como exponentes principales a Francis Bacon, a Thomas Hobbes, a John Locke, a George Berkeley y a David Hume. Del otro lado está la línea racionalista, que comienza con Renato Descartes y tiene como representantes más connotados a Nicolás Malebranche, Baruc Spinoza, Gottfried Leibniz y Christian Wolff. Pero también se dio en ella la escuela de Port-Royal, que aplicó al lenguaje las ideas cartesianas. De ahí que comencemos por los racionalistas.

Línea racionalista

En esa línea se coloca Renato Descartes (1596-1650), quien es uno de los que pusieron de nuevo en circulación la doctrina de las ideas innatas de Platón, esto es, un *a priori* de contenido, y no solamente un *a priori* estructural (como sucederá, por ejemplo, en Kant).[5] En verdad no puede hablarse de una teoría del lenguaje en Descartes, y aun fue poco lo que dedicó a este tema. Pero con su revitalización de las ideas innatas como aquello que sustenta la vida del lenguaje lo centró en el ámbito idealista de la mente. Descartes apenas dedica al lenguaje un texto en la parte v del *Discurso del método,* donde dice qué es lo que distingue al hombre de los animales irracionales; los hombres, por más insensatos e idiotas que sean, pueden hacer uso del lenguaje.[6] Fue Chomsky, en

su libro *Lingüística cartesiana,* el que señaló a Descartes y los cartesianos (p. ej. Cordemoy) como inspiración para sus teorías propias.[7] Ciertamente en Chomsky no se trata de ideas innatas, pero sí de estructuras profundas que funcionan de manera congénita en el ser humano.

El libro en el que se expone la idea de una lingüística "cartesiana" —como fue llamada por Chomsky, pero en verdad casi inventada por él, ya que es prácticamente inexistente en esos autores— es la *Gramática general y razonada* de Port-Royal (1660). La escuela de Port-Royal fue una comunidad de jansenistas, esto es, católicos con ideales de mayor austeridad y profundización, llamados así por seguir las ideas del obispo Jansen, algunas de cuyas tesis fueron condenadas. Allí intervino muy fuertemente el gran Blas Pascal, que también recogía muchas de las doctrinas de Descartes, pero las modificaba con su propio genio. En esa escuela sobresalieron los textos de lógica y de gramática. La *Gramática* fue obra del filósofo Antoine Arnauld (1612-1694) y del lingüista Claude Lancelot, así como la *Lógica o del arte de pensar* (1662) fue obra del mismo Arnauld y de Pierre Nicole. En esa *Gramática* y, en posteriores ediciones también en la *Lógica,*[8] y precisamente por influencia del Brocense —más que de Descartes—, se inicia la tradición de las "gramáticas universales".

En la *Gramática* de Port-Royal se buscaban los elementos fundamentales de la mente humana a través de la búsqueda de los elementos básicos del lenguaje. En uno de los capítulos se examinaba la relación del lenguaje y el pensamiento, señaladamente con el juicio, que era la principal operación del pensar. Algo peculiar de esta gramática, en contraposición con la medieval, es que ya no versa, como ésta, sobre la relación de las palabras con las cosas, sino que ve a las palabras como signos de la mente, del espíritu humano. Esto se ve reforzado por la edición corregida de la *Lógica,* que contiene las reflexiones lingüísticas de la *Gramática,* y establece que las palabras revelan nuestros

pensamientos: "… los hombres se sirven de ellos [los sonidos] para significar sus pensamientos".[9] Y esto se ve ratificado por la *Lógica:* "Así, las palabras son signos de institución de los pensamientos, y los caracteres [lo son] de las palabras".[10] Como hace ver Eduardo Bustos,[11] lo que Chomsky adjudica como algo novedoso a Port-Royal, a saber, el que con un conjunto muy pequeño de elementos se hacen casi infinitas combinaciones, ya estaba en el Brocense. Y lo propiamente novedoso o peculiar es el racionalismo e idealismo que se ve en su teoría del signo lingüístico, muy parecida a la de Saussure: "Así, el signo encierra dos ideas: una, de la cosa representativa; otra, de la cosa representada; y su naturaleza consiste en excitar la segunda por la primera".[12] Recuérdese que Saussure, en el *Curso de lingüística general*, define el significante como la imagen de la palabra y el significado como la imagen de la cosa representada. Esto va contra el realismo aristotélico de los medievales y se coloca ya en la línea del epistemologicismo e idealismo de los modernos.

Fue Gerauld de Cordemoy (1626-1684) uno de esos cartesianos menores que se afanaron por encontrar los elementos más básicos del lenguaje, en una especie de análisis radical. Fue célebre su *Discurso físico de la palabra* (1677), en el que trata de continuar el *Discurso del método* precisamente en ese ámbito de lo lingüístico. El lado físico del lenguaje es el que resulta problemático, es decir, el aspecto empírico o sensorial (ése es el problema para un buen racionalista): si fuéramos espíritus puros, no necesitaríamos de lenguaje, bastaría con la comunicación de pensamientos. El soporte físico de los pensamientos, que son las palabras, es lo que hace que padezcan de inadecuación. De hecho, el lenguaje físico es lo que le permitirá estudiar lo mental, el lado del espíritu. Su reflexión sobre el lenguaje no es lo principal: es un medio para resolver problemas metafísicos y epistemológicos como el de la relación mente-cuerpo, la existencia de otras mentes y los límites del solipsismo.

Al igual que para Descartes, para Cordemoy el lenguaje consiste en “dar a conocer lo que uno piensa a quien es capaz de entenderlo”.[13] El lenguaje se da por institución o convención, y eso lo conecta con los otros hombres, por la comunicación, lo cual es índice de que se puede salir del solipsismo:

> Así pues, no puedo seguir dudando más en lo que respecta a este punto, porque he hecho mil pruebas parecidas y no solamente he visto una gran unión entre sus signos y mis pensamientos sino que también he reconocido una relación tan grande entre sus signos y los míos que no me es posible dudar de sus pensamientos.[14]

Pues bien, a semejanza del hombre, que puede unir algo mental con algo físico, así también Dios puede unir la mente con el cuerpo, por institución divina:

> Si concebimos que los hombres pueden unir por institución ciertos movimientos a ciertos pensamientos, no debemos tener dificultad para concebir que el autor de la naturaleza, al formar al hombre, uniese también algunos pensamientos de su alma a algunos movimientos de su cuerpo.[15]

Línea empirista

En plena línea empirista, es John Locke (1632-1704) quien muestra mejor una auténtica empresa semiótica.[16] En su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) dedica un gran espacio al lenguaje (los términos),[17] y se plantea la necesidad de una semiótica (es el primero en usar esa palabra en sentido técnico, como *semeiotiké*).[18] De hecho, el libro III de esa obra es un temprano tratado sobre la filosofía del lenguaje; claro que no es como los actuales, pero contiene numerosas indicaciones sobre ese tema. Locke se centra en la noción de idea, aunque no como idea

innata, en lo que combate a Descartes, sino como idea adquirida. Las ideas son signos de las cosas, y las palabras son signos de las ideas. Recupera la doctrina de Ockham de las ideas como un lenguaje mental. Para él, el lenguaje es un sistema de representación del conocimiento; su semiótica y su filosofía del lenguaje son conceptualistas: los signos, las palabras, representan primariamente los conceptos. Lo dice así: “Las palabras, en su significación primaria, nada significan excepto las ideas que están en la mente de quien las usa”.[19] Sólo muy secundariamente se refieren a las cosas. Es la tesis cartesiana de que las palabras representan ideas, ya presente en Port-Royal.

Las palabras sirven, pues, para el intercambio de ideas, para la comunicación; aunque son arbitrarias, representan ideas. Tanto las ideas singulares como las ideas generales, obtenidas por abstracción, son el contenido de las expresiones; hay, pues, un fuerte intensionalismo en la semántica de Locke. Su conceptualismo moderado consiste en decir que el significado de los términos generales es el concepto, fundado remotamente en las substancias reales. Así, el significado no coincide con la esencia real (o modo en que es realmente la cosa), sino con la esencia nominal (o modo ideal de la cosa, abstraído a partir del anterior).

Por consiguiente se centra sobre todo en el nombre, que claramente corresponde a una idea; y un poco menos en el verbo, que no lo hace tan claramente. Ambos son elementos categoremáticos. También trató los sincategoremáticos, donde quiso evitar la objeción de que no corresponden a ninguna idea, diciendo que significan la conexión que la mente hace entre ideas y proposiciones. Con el lenguaje, el hablante manifiesta o comunica sus ideas a otro hombre. Por eso, para que haya comunicación, tiene que haber la idea correspondiente en la mente del oyente. Esto dificulta la explicación de la adquisición del lenguaje, con ideas que no se poseían antes. Aunque, por otra parte, obliga a que sólo se pueda entender aquello de lo que

tenemos una idea, de lo que hemos hecho experiencia, lo cual es muy acorde al empirismo de Locke.[20] Para asegurar la comunicación, Locke acude a dos supuestos problemáticos y que debería probar: uno es que los otros tienen ideas semejantes a las nuestras, y el otro es que las ideas reflejan adecuadamente la realidad; de ahí que los que no tienen las ideas respectivas usen las palabras sin sentido, como los loros.[21] Además de nombres singulares, usamos nombres comunes, correspondientes a ideas generales que han sido obtenidas por abstracción (supresión de las circunstancias individuantes de tiempo y lugar).

Abstraer es alcanzar la esencia de la especie o género de una clase de cosas, comparando los seres y prescindiendo de sus diferencias particulares:

> Como el tener la esencia de cualquier especie es aquello que hace que cualquier cosa sea de esa especie, y como la conformidad con la idea, a la cual se anexa el nombre, es lo que otorga el derecho a llevar ese nombre, el tener la esencia y el guardar esa conformidad tienen necesariamente que ser lo mismo, ya que el ser de cualquier especie es una y la misma cosa, como, por ejemplo, ser un hombre o ser de la especie *hombre*, y tener derecho al nombre "hombre", es todo la misma cosa.[22]

Vemos aquí un conceptualismo moderado, que lleva a un intensionalismo, porque no define los conceptos por la extensión de las clases que les corresponden, sino por las propiedades que se aplican a todos los miembros de la clase, las cuales, como tienen fundamento en la realidad, son clases naturales.[23] Pero las esencias que corresponden a las palabras son las mismas ideas, esto es, son esencias nominales, no reales: "Las supuestas esencias reales de las substancias, si son diferentes de nuestras ideas abstractas, no pueden ser las esencias de las especies en que clasificamos las cosas".[24] Locke fue seguido por los ilustrados, enciclopedistas y

sensualistas. Pero obtuvo respuesta del lado racionalista, singularmente de Leibniz. Sólo que antes veremos la crítica que recibe de otro empirista: Berkeley.

En su *Tratado de los principios del conocimiento humano* (1710), George Berkeley (1685-1753) sostiene una gnoseología fenomenista y una filosofía nominalista del lenguaje.[25] Berkeley, al igual que Locke, acepta que el lenguaje sirve para expresar y comunicar ideas (aunque no es su única función). Pero disiente de Locke, porque este último había aceptado ideas abstractas a las que corresponden términos abstractos, como el de "rojo", que aplicamos a las cosas de este color; sin embargo, Berkeley critica la versión lockeana de las palabras universales.[26] Para él solamente existen las cosas concretas y sus ideas y términos respectivos, también concretos y particulares. No hay ideas abstractas ni, por consiguiente, palabras abstractas. Para hacer ver que no hay ideas abstractas, pone como ejemplo la presunta idea de triángulo en cuanto tal. Yo no puedo abstraer dicha idea de triángulo en sí, pues sería tanto como decir que puedo conocer un triángulo que no sea "ni oblicuángulo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles ni escaleno, sino todos y ninguno de ellos al mismo tiempo".[27] Tampoco puedo tener la idea de movimiento sin algo que se mueva; sólo tengo la idea de cosas concretas que se mueven.

Ahora bien, hay que aclarar que Berkeley no niega que haya ideas generales; sólo niega las ideas abstractas propuestas por Locke. Él mismo da su versión de cómo surgen en nosotros tales ideas generales, y con ello cree que se entenderá cómo surgen las palabras generales que se les aplican. Nos dice que las palabras generales son de suyo particulares, pues no significan ninguna naturaleza general; sólo son generales por el *uso* que les damos, y es por el uso que pueden aplicarse a muchos particulares.[28] Así, un profesor de geometría puede trazar una línea recta en el pizarrón y decir que se refiere a toda línea recta; pero en realidad está haciendo la bisección de *esa* línea particular, sólo que por el uso la

aplica a todas. Es el uso, pues, el que hace que podamos aplicar palabras generales a las múltiples cosas que deseamos que designen.

Berkeley se opone a esas ideas abstractas y palabras abstractas de Locke, las cuales surgen porque se atribuye al lenguaje solamente una función comunicativa; eso hace que se crea que a toda palabra le debe corresponder una idea. "Pero —critica— para explicar mejor cómo las palabras han llegado a producir la doctrina de las ideas abstractas, debe observarse que es opinión aceptada que el lenguaje no tiene otra finalidad que la comunicación de las ideas y que todo nombre que tenga un significado representa una idea."[29] Pero los nombres generales son más bien como los signos del álgebra, que pueden usarse para significar cualquier cantidad. Además, el lenguaje no tiene por único fin la comunicación de las ideas, sino otros, como el producir pasiones, evitar acciones, etc. Por ello,

> después que uno ha reconocido que éstos son errores, se puede impedir con gran facilidad que las palabras se nos impongan. Quien sepa que no tiene más que ideas *particulares*, no se preocupará en vano por encontrar y concebir la idea *abstracta* que va unida a un nombre. Y el que sepa que los nombres no siempre representan ideas, se ahorrará el trabajo de buscar ideas donde no las hay.[30]

En este pasaje vemos a las claras el carácter nominalista de la filosofía del lenguaje de Berkeley, acorde con el fenomenismo de su teoría del conocimiento.

Reacción racionalista

En oposición a Locke y su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Wilhelm Gottfried Leibniz (1646-1716) escribe sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (redactados hacia 1704 y

publicados hasta 1765). Mientras que para el primero el lenguaje es un medio de representación, para el segundo el lenguaje es más bien un instrumento cognitivo de la realidad[31] (no de lo ideal conceptual, sino de lo real en sí).[32] En esta línea, Leibniz piensa en una lengua universal (adámica) como origen de las lenguas, y por tanto, que lo que ahora parece arbitrario es una relación natural (de fonestisia). Y piensa en una lengua universal filosófica como proyecto. Todo ello es acorde con la idea de Leibniz de que hay un orden real, reflejado en el pensamiento y expresado por el lenguaje. Es una especie de retorno a los modistas. Al revés de Locke, da más importancia a los términos generales que a los nombres propios. Las palabras generales fueron primero, y se fueron particularizando, tanto en la lengua universal como en el aprendizaje individual. Las generales significan clases o relaciones de similitud entre individuos. Y lo que había en la lengua original era una fuerte analogía entre las palabras y las cosas, que se ha ido perdiendo en las lenguas posteriores.[33]

Así pues, en Leibniz hay toda una semiótica y una filosofía del lenguaje. En cuanto a la semiótica, su misma filosofía del lenguaje está basada en ella, pues aborda el signo en sí mismo, independientemente de que sea signo lingüístico o de otro tipo. El signo lingüístico es uno más entre ellos. Es conocido su interés por los jeroglíficos, ideogramas, etc. La teoría del lenguaje de Leibniz tiene como algo peculiar el ser una teoría de la expresión, acorde con sus ideas filosóficas fundamentales, que se basan en Dios y las mónadas que Él creó. Así, cada sistema de signos es una expresión de la esencia de las cosas, al modo como las mónadas son expresión de Dios. Además, esta relación de expresión necesita de la doctrina clásica (antigua y medieval) de la analogía, ya que las palabras han de guardar cierta semejanza o imagen de las cosas, pues no son meramente arbitrarias. En efecto, aun cuando la elección de los caracteres parece convencional, no lo es, dado que las relaciones entre los signos han de reflejar de la mejor manera

las relaciones entre las cosas. Por eso los sistemas de signos no son equivalentes, sino unos mejores que otros, según el grado de su adecuación a las cosas. Así, en contra del arbitrarismo de Locke, Leibniz sostiene que en la lengua original la relación entre las palabras y las cosas no obedecía a una convención, y se fue haciendo arbitraria conforme el paso de la historia: "En el origen de las palabras existe algo natural, algo que establece la relación entre las cosas y los sonidos y movimientos de los órganos de la voz".[34]

Leibniz creía, pues, que había habido una lengua original, adámica o adamítica, la que habló Adán en el paraíso. Y era una lengua anterior a las que conocemos; por ello no podía reducirla, como otros, al hebreo. Las lenguas son tanto más perfectas cuanto más se acerquen a esa lengua primordial y prototípica. Han partido de sus estructuras básicas, lo cual hace pensar en una idea generativo-transformacional en este filósofo.[35] Eso lo condujo al estudio genético e histórico de las lenguas. De la lengua primitiva salen dos grandes troncos: el jafético y el arameo. El jafético se subdivide en escita (turco, eslavo, griego y finlandés) y céltico (lenguas germánicas y celtas, que, al mezclarse con el griego, produjeron el latín). El arameo lleva al egipcio y al árabe (donde incluye el sirio, el caldeo, el hebreo y otros).[36] En su busca de los elementos originales de las lenguas, que serían ciertos ruidos guturales, dio mucha importancia a las onomatopeyas y a las interjecciones.

Al igual que la tesis de la expresión, otra tesis planteada por Leibniz es que el lenguaje no tiene sólo una función comunicativa, sino también mnemónica o de recuerdo. Además de servir para hablar con los demás, sirve para hablar con uno mismo y, sobre todo, para recordar. También puede ayudarnos a encontrar las ideas innatas que están sembradas en nuestra mente. Por eso se dedicó mucho a estudiar los nombres: la denominación, las etimologías, etc. Y en eso se dio otra diferencia fundamental con Locke: la

explicación de los nombres comunes. Para Locke éstos tienen una función auxiliar; para Leibniz tienen una función esencial en el lenguaje: “Ya que al hablar de géneros y de especies no nos estamos refiriendo más que a una similitud más o menos amplia, es natural que indiquemos todos los tipos de similitud o conveniencia y, en consecuencia, que empleemos términos generales de todos los grados”.[37] Los nombres comunes son más básicos que los propios, ya que son aprendidos primero; y, además, los nombres propios parecen ser meras aplicaciones abreviadas de los comunes. Pero además de la lexicografía, estudió la sintaxis. Partiendo de la estructura gramatical, busca la forma lógica y encuentra que los enunciados predicativos se reducen todos al esquema sujeto-cópula-predicado. Todo se puede reducir al “es”, como “Pedro escribe” = “Pedro es escribiente”, “Yo alabo a Tito” = “Yo soy alabador de Tito”, etcétera.

Leibniz quería elaborar una lengua universal que pudiera expresar todas las cosas. Mas para elaborar dicha lengua universal hay que fijar los elementos primitivos y los modos de su combinación.[38] Esa lengua llevaría a comprender la realidad en sus elementos más simples. Por ello Leibniz concebía esa lengua universal como el medio de conocer la realidad y no sólo de representarla. Según su sistema, Leibniz supone que hay un orden en la naturaleza y que los pensamientos y las expresiones lingüísticas tienen que reflejarlo, como lo hizo idealmente la lengua adámica. Con ello vuelve al realismo de los *modistae* medievales (correspondencia entre los *modi essendi, modi cognoscendi* y *modi dicendi* o *significandi).*

Ya que lo posible es real y a la inversa, la lengua universal reproduce las posibilidades racionales de la realidad, es decir, la misma estructura de la realidad. La analiza hasta sus elementos más simples, y por sus combinaciones nos hace conocer todo el universo.[39] Así, los símbolos pueden ser arbitrarios, pero deben ser proporcionales a la realidad. Esta proporción es el fundamento de

su verdad. Es la alusión a la analogía entre lenguaje y realidad. De hecho, como vimos, la lengua original, guardaba estricta analogía con las realidades que representaba. Con ello me parece Leibniz otro pensador que, al igual que Aristóteles y Tomás, logró efectuar el equilibrio acordado entre el lenguaje y el ser, entre la semiótica y la ontología, a través de la idea de la analogía.

Otras búsquedas

El mismo Leibniz inspiraba su búsqueda del lenguaje perfecto en la empresa de un franciscano medieval: Raymundo Lulio o Ramón Llull. Pero hubo otros proyectos de lenguas universales, entre ellos fueron célebres los de Kircher, Dalgrano y Wilkins. Galileo vio que la realidad es matemática, y de ello Hobbes extrajo que el lenguaje es un cálculo que la refleja.[40] Pero todos ellos fueron ensayos infructuosos, como le pasó al del propio Leibniz. Sin embargo, arrojaron mucha luz sobre las búsquedas posteriores, incluso ya de tiempos recientes.

Una búsqueda muy interesante fue la de Giambattista Vico (1668-1744).[41] Para Vico, en varios de sus escritos, pero sobre todo en sus famosos *Principios de una ciencia nueva*, la naturaleza del lenguaje es más que ser un instrumento para la expresión y la comunicación entre los hombres; revela algo constitutivo del ser humano, y por eso lo acompaña en su evolución histórica, según las diferentes etapas que él señala: divina (teocrática y sacerdotal, con idioma sensorial, jeroglífico), heroica (aristocrática, imaginativa y simbólica) y humana (monárquica e intelectual).[42] Así, el vínculo entre signo y significado no es, en primera instancia, artificial o convencional, sino natural.[43] Hay un primer lenguaje, el mímico o pictográfico, que tiene conexión natural con el objeto. Hay un segundo lenguaje fonético, que empieza imitando los sonidos naturales y termina dando más lugar a lo

convencional. Y hay un tercer lenguaje, que es ya convencional, y lo que tiene de adecuado lo debe a su conservación de vínculos con las lenguas originales, que le dan lo natural.

De esta manera, el origen del lenguaje es espontáneo y natural. Es la idea de una lengua original o adamítica, que se había transmitido de pueblo en pueblo. En su origen, es verdaderísima, y se va haciendo verosímil por la decadencia que encuentra en cada generación. Pues bien, el lenguaje tiene, además de un origen, un desarrollo o evolución.

En primer lugar surge el lenguaje poético, que expresa universales fantásticos, por medio de jeroglíficos mímicos e ideogramas de escritura pictográfica, como emblemas y otras marcas. La lengua materna de la humanidad es poética, y surgió por necesidad y naturaleza, no por artificio ni convención. En este lenguaje primigenio hay dos estadios. El primero es el mímico-pictográfico, que pertenece a pueblos casi mudos, los cuales se expresaban con acciones o con objetos; por eso hubo una primera lengua pictográfica, otra ideográfica y otra convencional. Otro es el heroico-poético, que tiene ya una forma articulada, pero cantada y ritmada. Usa en abundancia los tropos poéticos, como la metáfora.

En segundo lugar, viene el lenguaje convencional propiamente dicho, que es el de la razón abstractiva y reflexiva, y que alcanza los géneros inteligibles.

> En concordancia con tales tres clases de naturaleza y gobierno, se hablaron tres tipos de lenguas, que componen el vocabulario de esta ciencia: la primera corresponde a la época de las familias, cuando los hombres gentiles acababan de acceder a la humanidad, la cual resulta que fue una lengua muda, mediante signos o cuerpos que tuviesen relaciones naturales con las ideas que quisiesen significar; la segunda lengua se habló con ocasión de las hazañas heroicas, o sea, mediante semejanzas, comparaciones, imágenes, metáforas y descripciones naturales, las cuales constituyen el grueso de la lengua heroica, que

> fue hablada en los tiempos en que reinaron los héroes; la tercera fue la lengua humana, constituida por voces convenidas por los pueblos, de la cual éstos son señores absolutos, y que fue propia de las repúblicas populares y de los estados monárquicos porque en ellos los pueblos ponen el sentido de sus leyes, a las cuales deben someterse con la plebe también los nobles.[44]

Asimismo, la escritura no es una expresión de la lengua hablada; es tan connatural al hombre como la primera. Por eso corresponde al mismo desarrollo de las lenguas y lo acompaña, según hemos visto ya. Partiendo de los universales fantásticos y de los intelectivos, Vico llega a una apreciación parecida a la de Chomsky, a saber, que hay ciertas constantes en las diversas lenguas, unos universales substanciales, que podrían recogerse en una especie de diccionario mental de los pueblos: "*un diccionario mental para dar significación a todas las distintas lenguas articuladas*, reduciéndolas todas a cierta unidad substancial de ideas que han producido diversos vocablos mediante las diversas modificaciones realizadas por cada pueblo".[45]

No es que Vico niegue la convencionalidad del lenguaje, que es evidente; pero trata de hacer ver que, mientras más se acerque a la lengua original, será lo más natural que se pueda. Por ello habla de una lengua mimética, luego de una poética, que fue cantada y con ritmo, antes de la lengua convencional tal como la conocemos ahora. Prueba de esa evolución de lo más concreto a lo más abstracto es lo tardío que es el uso del verbo "ser". Primero el lenguaje fue onomatopéyico y monosilábico, luego fue polisilábico, dándose el paso en él, sucesivamente, a las interjecciones, los pronombres, las preposiciones y los verbos.

> Los nombres designan ideas que dejan intensas huellas; las partículas, que expresan sus modificaciones, tienen el mismo efecto; pero los verbos significan movimientos, que suponen el antes y el después,

> que son medidos desde lo indivisible del presente, lo que resulta dificilísimo de entender incluso para los mismos filósofos.[46]

De entre los verbos, al verbo “ser” se reducen las cosas metafísicas; las físicas, al verbo “ir”; y las factibles o prácticas, sean morales, familiares o civiles, a los verbos “dar”, “decir” y “hacer”.

Y el lenguaje poético fue antes que el convencional, como hemos dicho, y en él se muestra el proceso de los distintos metros poéticos:

> El primer verso […] debió nacer de forma conveniente a la lengua y a la edad de los héroes, cual fue el verso heroico, el más importante de todos y el más propio de la poesía heroica; y nació de las pasiones violentas de espanto y de júbilo, pues la poesía heroica no trata más que de pasiones turbulentas […]. Fue por el retraso de las mentes y las dificultades de las lenguas de los fundadores de las naciones por lo que nació primero el espondaico […]; después, cuando las mentes y las lenguas fueron más ágiles, apareció el dáctilo; más tarde, creciendo ambas en agilidad, nació el yámbico, cuyo pie es llamado “rápido” por Horacio […]; finalmente, convertidas en agilísimas, vino la prosa, la cual, como ya se ha visto, habla casi por géneros inteligibles; y el verso yámbico se acerca tanto a la prosa que los prosistas al escribir caían en él inadvertidamente.[47]

Así, Vico da la impresión de distinguir tres grados de abstracción o universalidad: el poético, el vulgar y el filosófico.

Sensualistas

En el siglo XVIII hay, pues, dos líneas: una racionalista, de tinte cartesiano, que sigue a los de Port-Royal; otra sensualista, de corte empirista, que sigue a Locke. En la primera se sitúan Du Marsais y

Beauzée; en la segunda, Condillac y Diderot. Ambas corrientes confluyen en la *Enciclopedia,* que aun cuando es más marcadamente sensualista, acoge artículos de Du Marsais y de Beauzée.

Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) fue un sacerdote ilustrado, primo de D'Alembert, amigo de Helvetius y Diderot, con los que colaboró en la *Enciclopedia*. También fue amigo de Rousseau. Las principales obras suyas relacionadas con el lenguaje son: *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), la *Grammaire* que se encuentra en el *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme* (1773), *Logique* (1780) y *La langue des calculs* (publicado póstumamente, en 1789).[48] En sus estudios sobre el lenguaje, trata la conexión de éste con el pensamiento y el origen de las lenguas. En cuanto a la conexión entre pensamiento y lenguaje, sostiene que las ideas se relacionan entre sí por virtud del lenguaje; por lo tanto, son ellas las que dependen de él, y no a la inversa. Como buen sensista, se opone a las ideas innatas, y habla de las solas adquiridas, las cuales dependen del lenguaje. En efecto, el pensamiento está conectado con el lenguaje de manera indisoluble; más aún, depende de él; a pesar de que otros, como Locke, habían planteado que el lenguaje era derivativo, por ser signo de las ideas, Condillac dice que sólo gracias al lenguaje puede haber ideas, pues, en realidad, su contenido no es más que una denominación común.[49] Hay tres clases de signos: *a)* accidentales, que se asocian casualmente con una cosa y por eso la evocan; *b)* naturales, que se originan espontáneamente y representan necesidades, deseos, pasiones y sentimientos del sujeto; y *c)* convencionales, que son inventados arbitrariamente para aludir a ciertas ideas.[50] Dejando de lado los accidentales, que sirven poco, nos quedan los naturales y los convencionales, al primero de los cuales da el nombre de lenguaje de acción y al segundo lenguaje de palabras.

Condillac sostiene que el segundo (el signo convencional) es el más propio del hombre,[51] pero el natural (que comparte con los animales) fue el primero que tuvo; y así como Rousseau hablaba de un estado natural antes del socio-político, así Condillac habla de un lenguaje natural que fue el de la acción. Este lenguaje de acción tiene dos clases: uno propiamente natural, en el que los signos salen proporcionados a la estructura de los órganos, y otro que ya comienza a ser artificial, en el que los signos —tal como pasaba en la teoría de Leibniz— surgen por *analogía* con las cosas, la cual es mayor mientras más primitivo sea el lenguaje. Así, en cuanto al origen del lenguaje, Condillac busca sus elementos más simples, por análisis (descomposición y ordenación). Por eso, aunque no hay ideas innatas, puede decirse que hubo un lenguaje innato, el más simple y primigenio. De esa manera nuestros órganos expresaban sus afecciones. Éstas eran las ideas más simples que, luego, por coordinación, se iban haciendo más complejas. Ya en ese lenguaje original, natural e innato, estaban contenidos nuestros más complejos razonamientos.[52] Es innato porque es natural, en el sentido de que no es adquirido o aprendido, sino que espontáneamente se empezó a manifestar entre los hombres. El lenguaje surgió de la necesidad y el deseo, de las pasiones y sentimientos; por eso surgió antes de que hubiera ideas que expresar: es independiente de las ideas y anterior a ellas.

Pero un lenguaje de acciones no basta, porque a veces no se puede entender claramente qué significa una acción que vemos; se necesita el lenguaje para aclararla. El lenguaje hace a la idea clara y distinta. Por eso el lenguaje es analítico, se profundiza en él y se le enriquece por análisis. Del lenguaje de la acción surge el método analítico. Descomponiendo la acción, el hombre se entiende y se da a entender. A semejanza de la acción, se descompone el pensamiento, se analizan las ideas.

Cuando se han hallado, por análisis, las partes más pequeñas del lenguaje, basta con aplicar la analogía a todos los lenguajes. El

lenguaje de la acción, el de los signos naturales, representará más clara y distintamente a las ideas cuanto más utilice la analogía. Ésta da el orden de las lenguas, ya que cada una será más clara y distinta mientras más lo sea la analogía en la que se basa. El lenguaje articulado surgió después del de la acción, cuando los hombres se dieron cuenta de que los sonidos les servían para comunicarse con éxito. Según su perspectiva genética, Condillac hace ver que al principio, cuando expresaba pocas cosas, el lenguaje era analítico: reducido pero exacto. La falta de análisis con las palabras que se le van incorporando hace que se vaya haciendo inexacto. Es decir, el lenguaje va perdiendo poco a poco la analogía de los signos o palabras con las afecciones y las cosas. En otras palabras, Condillac no cree que el lenguaje sea puramente arbitrario, su convencionalidad está basada en cierta analogía con las afecciones, ideas y cosas, lo cual le da carácter de necesidad y universalidad; hay un método lógico implícito en cada lengua.[53]

Por eso la lengua nos hace pensar, nos enseña a discurrir; así, hemos de extraer la lógica que la lengua lleva inviscerada, para así aprender a razonar. Ella nos da tanto nuestros prejuicios como nuestros mejores juicios, nuestros errores y las verdades que vamos alcanzando. Si los filósofos quisieran corregir las lenguas, tendrían que hacerlas lo más acordes posibles a la lengua original, que, como vimos, era la más adecuada, por ser la más simple, con la acepción originaria de cada palabra (clara y distinta). En las lenguas primitivas, las ideas abstractas se expresaban con las mismas palabras que se usaban para las ideas sensibles; no como nombres de esas ideas abstractas (como después hicieron los platónicos, los escolásticos y los racionalistas). La verdadera metafísica era la de los primitivos, en lo cual vuelve a verse la cercanía de Condillac con Rousseau.

Y es que precisamente la metafísica, tal como la conocemos hoy, ha perdido esa analogía con los sentimientos, con las ideas y las cosas, que tenía la lengua original. En cambio, los metafísicos

posteriores no trataron de plasmar la sabiduría de esa lengua primigenia, sino sus propias ideas y teorías, con lo cual echaron todo a perder, hasta que, con la Ilustración, los filósofos científicos han rechazado esas jergas. Y es que, en substancia, el raciocinio sigue siempre las vicisitudes del lenguaje.[54] Su nominalismo sensista le hace decir que los términos abstractos no designan nada fuera de la mente, y en ella sólo tienen la pura denominación. Los nombres son genéricos o específicos, etc., y así se ordenan nuestros conocimientos por géneros, especies y demás. Usaremos correctamente las palabras cuando respetemos su analogía con las ideas y las cosas, así como la lengua original fue la que respetó más esa analogía. Para que se vea esa transición paulatina del lenguaje de acción al lenguaje verbal, Condillac dice que en la antigüedad el lenguaje estaba muy vinculado con la acción; por ejemplo, con la danza (así, en la Biblia se habla de que David danzaba frente al arca, la poesía griega estaba asociada a la danza, como se ve en la tragedia, y, entre los romanos, la comedia, muy enlazada a la pantomima).[55]

Que el raciocinio se originó a partir del lenguaje mismo se ve en el hecho de que hay una progresión de lo más concreto a lo más abstracto en las lenguas. Esto se ve también en la escritura, que comenzó siendo pictórica (pueblos primitivos, como se veía en América), pasó a ser analógica o metafórica (China, Antiguo Egipto, etc.), y acabó siendo alfabética, con un mejor análisis y una mayor abstracción, como en los pueblos cultos de Europa.[56] Además, como la evolución de la lengua obedece a las necesidades del hombre, primero aparecieron los substantivos, designadores de los objetos que necesitamos; luego los adjetivos, que designan sus cualidades; después los verbos, que designan las acciones necesarias para la vida; y finalmente los pronombres, que designan a las personas o sujetos.[57] La gramática es la ciencia que encuentra los principios y las reglas de ese método analítico que es la lengua; si estudia toda lengua, es gramática general; si sólo alguna, es

gramática particular. El objeto de la gramática es el análisis de los pensamientos, y su método es la observación de lo que hacemos al hablar.[58]

Lavoisier presentó su teoría química basado en el modelo condillaciano del lenguaje. Primero señaló que hay tres tipos de signo: naturales, accidentales e institucionales (como los humanos). Y después subsumió los institucionales en los artificiales. Alguien que hizo también un estudio interesante sobre el origen de las lenguas fue Rousseau.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), aunque ilustrado, es contrario a los enciclopedistas, tiene rasgos anti-racionalistas y trata de dar un lugar al corazón. De ahí que muchos lo vean como un antecesor del romanticismo, como una especie de pre-romántico.[59] Prueba de su espíritu crítico del progreso es su *Discurso sobre las ciencias y las artes,* en donde dice que ellas han traído más degeneración y retraso en los hombres que la buena situación que tenían cuando contaban más sobre sus propias fuerzas, como en los griegos y romanos, cuyas virtudes ahora se han opacado, por la comodidad que la ciencia y la técnica han traído. También en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres,* en *El contrato social* y aun en el *Emilio,* se notan ecos en los que considera mejores los tiempos antiguos y peores los que han venido; el hombre era más feliz y virtuoso en estado primitivo, y la civilización lo hace malo, etcétera, etcétera.

Sin embargo, en sus disquisiciones sobre el lenguaje comulga con muchos de los intereses y doctrinas de los racionalistas e ilustrados. En efecto, al igual que a los racionalistas, le parece que el lenguaje es para comunicar pensamientos, más que para referirse a la realidad. Asimismo, se interesó, como era costumbre en su momento, por el origen del lenguaje. También, al igual que otros de sus coetáneos, habla de una lengua original, que constaría de los elementos primordiales del discurso. Pero, en lugar de hablar de un significado directo y literal que tendría ese lenguaje, habla más

bien de que era un lenguaje figurado, tropológico. Pues los primeros hablantes habrían manifestado sus pasiones o emociones con una especie de retórica y poética originarias.

En efecto, en su libro *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (1761), Rousseau señala, como la mayoría de los tratadistas, que la diferencia entre el hombre y los animales reside en el lenguaje, pues aun cuando éstos tienen múltiples formas de comunicarse, y aun ciertos lenguajes rudimentarios, ninguno llega al nivel de abstracción ni al poder generalizador del lenguaje humano. Dice taxativamente: "El habla distingue al hombre de los animales".[60] Además examina la relación de los sentidos y el movimiento con la comunicación. El movimiento es muy expresivo, pero limitado. También el tacto es muy sensible, pero llega hasta donde llega la mano. La vista es igualmente muy perceptiva, apta para recibir mucha más comunicación. Aduce numerosos ejemplos de que un lenguaje visual sería más expresivo, pero no bastaría para manifestar los pensamientos abstractos (por eso el lenguaje oral fue preferido). Ejemplos célebres de expresiones visuales son tomados de la historia griega, romana y reciente. Así, alude a Diógenes, que frente a Zenón de Elea, que negaba el movimiento, se lo demuestra andando. Pero los gestos (esto es, el lenguaje visual) son limitados para lo abstracto. Por eso fue preferido el lenguaje oral, que alude al sentido del oído, y que es el más apto para ello.

Además, afirma que, en lugar de ser el lenguaje —como la mayoría piensa— para expresar o comunicar las necesidades, es para expresar o comunicar las pasiones. Para las necesidades sirven más los movimientos y los gestos:

> Esto me hace pensar que, si sólo hubiésemos tenido siempre necesidades físicas, podríamos no haber hablado nunca y entendernos perfectamente con el lenguaje del gesto. Habríamos podido establecer sociedades casi semejantes a las actuales o que hubiesen marchado

> mejor aún. Habríamos podido instituir leyes, elegir gobernantes, inventar artes, establecer el comercio y, en una palabra, hacer casi tantas cosas como hacemos con el auxilio del habla.[61]

Así pues, el lenguaje no es para expresar nuestras necesidades, sino nuestras pasiones o emociones. Efectivamente, las necesidades no comunican a los hombres, sino que los separan y los alejan entre sí; en cambio, son las pasiones las que los acercan. Y si el lenguaje es para manifestar pasiones, esto se hace mejor con lenguaje figurado: para expresar la admiración ante la naturaleza y sus fenómenos, para ablandar el corazón de una joven, para provocar odio o miedo, sirven más los tropos o figuras del lenguaje, esto es, el lenguaje figurado, que el literal y directo. "Podríamos decir que las necesidades dictaron los primeros gestos y las pasiones arrancaron las primeras voces. […] Se nos enseñó que el lenguaje de los primeros hombres eran lenguas de geómetras y vemos que, en cambio, fueron lenguas de poetas."[62] Tienen más fuerza expresiva para las pasiones:

> Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones, sus primeras expresiones fueron los tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer y el sentido propio fue hallado posteriormente. Se llamó a las cosas por su verdadera forma. Primero se habló poéticamente y sólo mucho tiempo después se trató de razonar.[63]

También abordó el tema de la escritura. Y aquí igualmente dice que la escritura más elocuente es la pictórica o ideográfica, pero no alcanzaría a expresar asuntos abstractos. Pero da mucha importancia a la escritura, frente al lenguaje mismo. Incluso aborda el problema de si Homero conoció la escritura, y lo resuelve con la negativa.[64] Esto ha hecho que Derrida le dedicara todo un estudio.[65]

Con esta exaltación del lenguaje figurado o los tropos como lenguaje original, Rousseau nos recuerda a Vico, que ponía como lenguaje más primitivo el poético, que sería el que usaron los hombres más antiguos. Sigue siendo la idea de que la lengua original tendría que ser más perfecta que las posteriores. Y, al igual que Vico, se ve en Rousseau una cierta oposición al racionalismo cartesiano, y se alude a la retórica y a la poética como más antiguas y fundacionales que la crítica discursiva.

Idealismo y romanticismo: Hegel, Herder y Humboldt

La reflexión sobre el lenguaje no tiene un lugar privilegiado en Kant y Hegel.[66] Sí lo tiene, en cambio, en Georg Hamman, el misterioso "mago del norte", contrincante de Kant y uno de los primeros críticos de la razón ilustrada,[67] así como en Herder. Por eso, acerca de Kant solamente mencionaremos que sus estudios epistemológicos cambiaron el sesgo de los estudios sobre el lenguaje, orientándolos hacia el apriorismo y el trascendentalismo. De Hegel, en cambio, diremos algunas cosas que pueden pertenecer a la filosofía del lenguaje. Hegel habla del lenguaje en el seno de la marcha del Espíritu, esto es, de la conciencia, de la razón y del espíritu, precisamente en la parte de la evolución de este último en que toma la forma de cultura o de espíritu objetivo.[68] El Espíritu es extrañado de sí mismo, en la cultura, y el instrumento de esto es el lenguaje. Por él, el sí mismo puede ser para otros. "Pues el lenguaje es el *ser allí* del puro sí mismo, como sí mismo; en él entra en la existencia la *singularidad que es para sí* de la autoconciencia como tal, de tal modo que es *para otros.*" [69] Como *ser allí* tiene objetividad, posee su verdadera naturaleza. Pero también tiene subjetividad, pues expresa la *singularidad que es para sí*, con lo cual se muestra como algo singular. No obstante, su misma objetividad lo hace ser universal, pues su manifestación

es la enajenación o desaparición de ese yo individual. Como es escuchado, es recibido por los otros, y así se vuelve autoconciencia universal.

De esta manera, el lenguaje es mediación entre extremos. Hace, para el espíritu, de término medio entre los dos extremos del yo y de la conciencia:

> Los dos extremos, el poder del Estado y la conciencia noble, son desdoblados para ésta [la mediación del lenguaje]: aquél, en lo universal abstracto, a lo que se obedece, y en la voluntad que es para sí, pero que todavía no corresponde a él por sí misma; ésta, en la obediencia del ser allí superado o en el ser en sí de la estimación de sí mismo y del honor y en el puro ser para sí aún no superado, en la voluntad que permanece todavía en acecho.[70]

El lenguaje une el universal abstracto del Estado con el sí mismo del individuo.

Pero el individuo puede relacionarse con el Estado en forma de halago (el *heroísmo del halago*), y entonces lo pone como monarca absoluto, ilimitado.

> Más precisamente, el lenguaje eleva así la singularidad, que por lo demás sólo es algo *supuesto* a su pureza en el ser allí, al dar al monarca su *nombre* propio; pues es el nombre y sólo él aquello en que la diferencia de lo singular no es simplemente *supuesta* por todos los otros, sino que se hace real por todos; en el nombre, el individuo singular no *vale* solamente en su conciencia, sino en la conciencia de todos.[71]

Es el endiosamiento del Estado, mediante el endiosamiento del monarca, realizado a través del elogio de su nombre. Él es el que propiamente es. Mas esto significa que un extremo del yo está en el todo, sobreelevado, y que el otro extremo del yo está en una profunda abyección que es también profunda sublevación

(parecida a la dialéctica del amo y el esclavo). Hay un extremo del yo (el del súbdito) que está fuera de sí y desgarrado, viviendo en la más pura desigualdad. Por eso Hegel dice que, además del lenguaje del halago, se da el lenguaje del desgarramiento.

Hay una gran diferencia entre el espíritu de la riqueza benefactora y el espíritu de la conciencia que recibe el beneficio. La riqueza que se comunica es el *ser para sí*. Mas la riqueza da abyección y su arrogancia ocupa el lugar de la rebelión. Pues el abyecto o desgarrado puede sublevarse:

> […] el lenguaje del desgarramiento es el lenguaje completo y el verdadero espíritu existente de este mundo total de la cultura. Esta autoconciencia, a la que corresponde la sublevación que rechaza su abyección, es de un modo inmediato la absoluta igualdad consigo misma en el absoluto desgarramiento, la pura mediación de la pura autoconciencia consigo misma.[72]

Pero, señala Hegel, todos los términos aquí reunidos se mienten a sí mismos, son la *pura cultura*. Son sólo nombres, dados por el lenguaje del halago, o por el lenguaje del desgarramiento. Nombres vacíos y esencias vacías. “El contenido del discurso que el espíritu dice de sí y en torno a sí mismo es, por tanto, la inversión de todos los conceptos y realidades, el fraude universal cometido contra sí mismo y contra los otros, y la impudicia de expresar este fraude es precisamente y por ello mismo la más grande verdad.”[73] Por ello la cultura es vanidad, vanidad que se escucha a sí misma, y sólo la conciencia desgarrada que se subleva puede ser consciente de esta vanidad.

Menciona Hegel también el lenguaje, cuando habla de la buena conciencia y la convicción; pues, según él, hay un lenguaje de la convicción. El lenguaje sigue siendo la mediación entre el yo y los otros: “El lenguaje es la autoconciencia que es *para otros*, que es inmediatamente *dada como tal* y que es universal como *ésta*”.[74]

Pero ya no es el lenguaje invertidor y desgarrado de la cultura; es el espíritu que ha retornado a sí, cierto de sí y de su verdad. El contenido del lenguaje de la buena conciencia es el sí mismo, pero ahora universalizado, que se sabe como esencia. En él, la conciencia expresa su convicción. Por ello, el sí mismo singular se integra a la conciencia universal y a la ley. "Así pues, quien diga que actúa así por buena conciencia dice la verdad, pues su buena conciencia es el sí mismo que sabe y que quiere. Pero debe *decir* esto esencialmente, pues este sí mismo debe ser, al mismo tiempo, sí mismo universal."[75] Esto sólo es real en el lenguaje, pues él lo expresa como verdadero y, además, justamente en el lenguaje reconoce todos los sí mismos y por ellos es reconocido.

Si en Hegel la atención al lenguaje es escasa, en Johann Gottfried Herder (1744-1803) se encuentra casi omnipresente.[76] Para él, el lenguaje es mucho más que un instrumento para el manejo de la realidad, es más bien algo que constituye o construye la realidad. Tiene un escrito *Sobre el surgimiento del lenguaje* (1772). Fue discípulo de Kant en la época pre-crítica de éste, tal vez por ello rechaza la línea trascendental y apriorista, y se atrinchera en la empírica. A diferencia de los animales, el hombre tiene intelecto, razón o *reflexión,* que lo hace situarse en el mundo. Precisamente, el hombre se hace un lugar en el mundo mediante el símbolo. El símbolo es resultado de la reflexión y es una especie de mediador entre la naturaleza y la conciencia humana; vincula esas dos cosas tan distintas. Asimismo, la reflexión, como su nombre lo indica, vuelve sobre sí misma, es sobre todo autoconciencia. Pero la reflexión está íntimamente relacionada con el lenguaje, a tal punto que no se puede distinguir de él. En efecto, el hombre tiene primero una palabra interna y luego una palabra exterior o símbolo. Es la teoría antiquísima del *verbum interius,* al que le corresponde un *verbum exterius,* que es el lenguaje en sentido propio, tal como lo conocemos. Por llevar la reflexión a la expresión, tiene un carácter dialógico. La palabra interior, por la

palabra exterior, se hace pública, pero ya lo es potencialmente desde antes (con ello no se trata de un lenguaje privado, oxímoron que tanto atacará mucho después Wittgenstein).

Hay algo natural en el lenguaje, pues la naturaleza es una especie de primer diccionario, con palabras que esperan ser puestas en ejercicio por la facultad del lenguaje. En palabras más concretas, se ha dado entre la naturaleza y ese primer lenguaje una analogía muy cercana, que ya no se puede reconstruir; allí habrá tenido un lugar muy especial la metáfora. Como lo veremos en Humboldt, aquí la analogía es un concepto muy usado por los teóricos de ese tiempo —sobre todo románticos—. No se trata de la lengua adámica o adamítica de Leibniz, sino de una estructura primigenia en los lenguajes. De esa estructura se derivan ciertos rasgos que se ven presentes en las lenguas, sobre todo las más primitivas u originales, lo cual implica la aceptación por Herder de universales lingüísticos. Pero el lenguaje se actualiza en una comunidad, se aprende, eso es parte de la educación o formación (la *Bildung*, que tanto retoma Gadamer de Herder). Es el aprendizaje de la gramática (descriptiva y normativa), la cual ya es producto de etapas más desarrolladas del lenguaje; es fruto de una reflexión sobre él. Dentro de un contexto judeocristiano (monogenismo), para Herder la lengua originaria es el hebreo, la cual se va desplegando en múltiples lenguas posteriores, en el proceso histórico (dado el historicismo que reivindica Herder). Con ello se opone a los estudios ahistóricos y abstractos como la *Gramática* de Port-Royal y otros. Resulta, así, el lenguaje como casi indiscernible del pensamiento: siempre lo acompaña.

En Wilhelm von Humboldt (1767-1835) la filosofía del lenguaje recibe una atención expresa.[77] Tanto la filosofía trascendental de Kant como la filosofía del devenir de Hegel —en ambos casos la dialéctica— tienen una presencia singular en este autor. Al igual que Schiller, recoge la herencia kantiana; sin embargo, al igual que Herder y Hamman, se da cuenta de que la

razón no puede ser tan pura, y se tiene que acudir a lo empírico, a la historia. Pero el impulso de Kant se da en la idea del sujeto como síntesis de lo trascendental y lo empírico, de modo que Humboldt habla de la pluralidad empírica de las lenguas, pero también de una unidad trascendental que el lenguaje adquiere en el hombre. Justamente esa raíz del lenguaje que se da en el sujeto se despliega en una foliación y floración diversificadora en los lenguajes concretos y particulares. En ellos toma forma. Por eso Humboldt menciona categorías de la significación, esto es, un *a priori* de la significación.

De modo parecido a Hegel, para Humboldt es el espíritu el que lucha para dar vida a todo el cúmulo de símbolos y productos culturales que vemos en el mundo. En su proyecto antropológico (quería hacer toda una antropología comparada), en parte ilustrado y en parte romántico, Humboldt asigna una ubicación especial al lenguaje. La Humanidad es la idea límite o el ideal absoluto que da sentido a la pugna de las individualidades en el seno de la historia de la cultura. También tiene una teoría de la formación del hombre. Ya aquí comienza la evolución dialéctica del espíritu en forma de espíritu subjetivo. Es la formación del individuo humano, que suplirá la genialidad, el genio.

Pero lo más relevante para nosotros es su excesiva introducción a su obra en tres volúmenes *Sobre la lengua kawi en la isla de Java*, que se publicó póstumamente (1836-1839), con el título de *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad* (1836), título en el que se ve que se trata de las ideas más generales y filosóficas sobre el lenguaje.[78] Allí se percibe que para Humboldt el lenguaje es el órgano fundamental del espíritu. Pero es un instrumento natural, es decir, no para efectos de comunicación, sino que nace del mismo impulso del espíritu humano, como una especie de existenciario suyo. La raíz de todo es un principio vital que anima toda la naturaleza, en una especie

de vitalismo que llega a la libertad, pero conservando la unidad. Unidad y libertad son, pues, las categorías básicas de este vitalismo. Ambas se expresan en el lenguaje, con lo que el lenguaje es, según se dijo, el órgano del espíritu. Por ende, el lenguaje no tiene origen propiamente en las convenciones artificiales o arbitrarias de los individuos y ni siquiera de los pueblos; tiene su origen en la misma fuerza interior del espíritu, como un dinamismo que brota de él. En el ser humano, que tiene de manera ínsita una naturaleza lingüística.

Por lo mismo, el lenguaje tiene también un papel muy importante en la evolución del hombre. Tanto a nivel individual, u ontogenético, como a nivel colectivo, o filogenético, el lenguaje es el encargado de la formación del hombre, tanto del individuo como de los pueblos. El lenguaje interviene en la formación de las cosmovisiones o visiones del mundo. Además, el lenguaje en diálogo es el que lleva a la claridad y distinción de los pensamientos, de modo que la oración, que es la unidad básica de la lengua, nos hace comunicarnos. El lenguaje es acción, más que obra, dada su dinamicidad, que escapa a toda esclerotización o intento de aprisionarlo. La diversificación de esta unidad humana de lenguaje en distintas lenguas es producto y manifestación del genio de cada pueblo. El espíritu objetivo o genio de cada pueblo, que se plasma en su cultura, hace que cada lengua tenga las diversidades o diferencias que exhibe. En ello hay factores sociológicos, psicológicos, etc.: predominio de cierto tipo de imaginación, de cierto tipo de emociones o pasiones, de cierto tipo de racionalidad. Todo ello se ve reflejado en el habla de cada pueblo.

Hay un elemento muy importante para Humboldt en el funcionamiento del lenguaje, y —al igual que para Leibniz, Condillac y Herder— es la *analogía*. Ya que ve la lengua bajo la metáfora del organismo necesita ver sus relaciones estructurales. Lo que conecta a los elementos del lenguaje entre sí y a éstos con

el mundo es la analogía. La analogía es el principio de formación de ese todo orgánico que es la lengua. Hay un nudo que organiza a ésta interiormente, que es la analogía, un nudo interior a su estructura. Es lo que hace que en cada elemento lingüístico esté presente la totalidad misma de la lengua. Este principio de organicidad no depende de nada empírico, sino que está dado *a priori*. La lengua se organiza o estructura como una trama, un tejido, una red analógica: "Pues, de acuerdo con su naturaleza más interior, ésta constituye un tejido coherente de analogías, en el cual sólo puede retener el elemento ajeno enlazándolo a sí misma".[79] Y como el ser humano no puede trascender la inmanencia del lenguaje, el mundo lingüístico y cultural del hombre estará constituido por las analogías que se dan en él, como una red o un organismo. Este organicismo es típico del idealismo y del romanticismo; por ello, el uso de la idea de analogía que hace Humboldt es muy distinto del que vimos en Condillac, sensualista y mecanicista.

Positivismo: Stuart Mill

Representante del positivismo y del utilitarismo es John Stuart Mill (1806-1873).[80] En su magna obra *Sistema de lógica, raciocinativa e inductiva* (1843), Mill comienza con el tratamiento del lenguaje, en seis capítulos del libro I. Comienza indicando por qué es necesario hacer análisis del lenguaje, y es porque los errores que haya en el lenguaje serán errores en el razonamiento. En efecto, la lógica es arte de pensar, y el lenguaje es el instrumento del pensamiento. Y el lenguaje tiene como elementos principales los términos y las proposiciones, que constan de términos, a saber: sujeto, cópula y predicado.

> Toda proposición consta de tres partes: el sujeto, el predicado y la cópula. El predicado es el nombre que denota aquello que es afirmado o negado. El sujeto es el nombre que denota la persona o cosa de la que algo es afirmado o negado. La cópula es el signo que denota que hay una afirmación o una negación; y, por tanto, es lo que capacita al oyente o lector para distinguir una proposición de cualquier otra clase de discurso.[81]

Mill toma la definición de nombre que da Hobbes, a saber, aquello que sirve para recordar un pensamiento y comunicarlo; pero disiente de Hobbes en que los nombres sólo significan ideas; por la exigencia realista de su cientismo positivista, Mill dice que la ciencia exige la referencia a las cosas, no sólo a las ideas. Las partículas sincategoremáticas (artículos, pronombres, adjetivos) son partes del nombre, porque no pueden significar sin él, sólo acompañándolo. Sólo cuando se mencionan a ellas mismas pueden ser sujetos (o sea en su uso metalingüístico), como en "'de' es un monosílabo". Por eso solamente las categoremáticas: nombre y verbo pueden ser sujetos o predicados.

Los nombres pueden significar cosas reales o imaginarias, y se dividen en nombres especiales y nombres generales. Nombres generales son "piedra" y "esta", y cuando se unen, como en "esta piedra", forman un nombre especial. El nombre individual sólo puede aplicarse con verdad y en el mismo sentido a una sola cosa. El nombre general, a un número indefinido de cosas; y es doble: propiamente general, cuando se aplica a cada una, y colectivo, cuando se aplica sólo a la multitud en su conjunto. La segunda división es en nombres concretos y abstractos: los primeros designan una o varias cosas ("hombre", "blanco"); los segundos, un atributo de las cosas ("humanidad", "blancura"). La tercera división es en nombres no connotativos (o denotativos) y connotativos; los primeros significan un sujeto o un atributo ("falta"); los segundos, uno o varios sujetos, lo que implica uno o

varios atributos (“hombre”). Los nombres propios, como “Sócrates”, son denotativos: significan un sujeto sin connotar sus atributos. El significado de una palabra consiste en su connotación, no en su denotación:

> De las observaciones precedentes fácilmente se colegirá que siempre que los nombres dados a los objetos dan alguna información, esto es, siempre que tienen propiamente algún significado, el significado reside no en lo que *denotan,* sino en lo que *connotan.* Los únicos nombres de objetos que no connotan nada son nombres *propios;* y éstos no tienen, estrictamente hablando, significación.[82]

Es decir, los nombres propios son sólo denotativos, por eso no tienen significado. Los nombres singulares, como “el maestro de Platón” (lo que Russell llamará *descripción definida*) sí tienen connotación, por lo que tienen significado y son distintos de los nombres propios.

Pero hay nombres, como los singulares, que adolecen de vaguedad, y ésta es útil en las clasificaciones, porque dan cabida a más cosas. El niño aprende a hablar por ostensión (lo que Wittgenstein llamará la teoría agustiniana del lenguaje), es decir, asociando sonidos a las cosas que se le muestran; pero llega un momento en que no puede seguir así: tiene que aprender las connotaciones. Los nombres de connotación indeterminada no deben confundirse con los ambiguos, que tienen más de un significado o sentido, pero bien preciso. La cuarta división es en nombres positivos y negativos; los primeros implican la existencia de atributos y denotan ya una cosa, ya una pluralidad de cosas, que tienen esos atributos (“hombre”); en cambio, los segundos hacen lo contrario (“no-hombre”). Los privativos son positivos y negativos a la vez, como “ciego”. La quinta división es en nombres relativos y no relativos; los primeros se encuentran siempre apareados, como “semejante”; los segundos no implican correlatos. Un

nombre es unívoco respecto de las cosas de las que se puede predicar en el mismo sentido, y equívoco respecto de las que se puede predicar en varios sentidos.

Como se ve, las definiciones y clasificaciones de Mill son casi las de los escolásticos. Rechaza, empero, las categorías aristotélicas,[83] y propone una clasificación muy compleja de las cosas que pueden ser significadas por los nombres: estados de conciencia o cosas internas, que comprenden pensamientos, sensaciones, voliciones y emociones; cosas externas, que comprenden substancias (cuerpos y espíritus) y atributos (de cantidad, de cualidad y de relación). Por otra parte, conserva los cinco categoremas o predicables que Porfirio extrae a partir de Aristóteles (género, especie, diferencia, propio y accidente).

También aborda las proposiciones, que clasifica de manera muy cercana a la aristotélica: afirmativas y negativas; simples y complejas; categóricas e hipotéticas (disyuntivas y condicionales); singulares, universales, particulares e indefinidas. Habla también de las modales, las que expresan una modalidad de tiempo y las que expresan una modalidad de duda o creencia; y también distingue de paso las divididas y las compuestas, o *de re* y *de dicto*. Interpreta, curiosamente, las partículas como proposiciones elípticas; así, “César está muerto y Bruto vivo”. Además de esas dos proposiciones implica esta otra: “y yo pienso estas dos aserciones juntamente”; en cambio, en “César está muerto pero Bruto vive”, además de esas tres proposiciones hay una cuarta: “entre las dos primeras aserciones hay un contraste”. Y también habla de que las proposiciones hipotéticas son en realidad una clase de las categóricas (en la que se indica que una se sigue de la otra).[84]

Al igual que estudió el significado de los nombres, ahora estudia el de las proposiciones. En contra de Descartes, Locke y Leibniz, dice que éstas no significan ideas, sino fenómenos o estados de cosas. Hobbes decía que las proposiciones constan de

dos nombres (sujeto y predicado) que se aplican a una misma cosa por virtud de la cópula, y son verdaderas cuando efectivamente se aplican a la misma cosa; pero Mill dice que esto es exacto sólo cuando las proposiciones tienen como sujetos y predicados nombres propios, esto es, nombres denotativos. Cuando hay nombres connotativos, esto no se cumple. La proposición tampoco consiste en referir una cosa o una clase de cosas a otra; porque sería decir que un nombre común cuadra a una cosa o clase de cosas, lo cual se reduce prácticamente a la tesis de Hobbes. Hay que basarse no sólo en la demarcación de las clases, sino en los atributos de las cosas, con lo cual se insiste en una semántica no sólo extensional, sino también intensional. En efecto, las proposiciones con un término connotativo exigen la referencia a los atributos. Y se refiere a la realidad, pues "la proposición que asevera que un atributo siempre acompaña a otro atributo realmente asevera, por lo tanto, no otra cosa sino que un fenómeno siempre acompaña a otro fenómeno, en cuanto que donde encontremos el último tenemos la seguridad de la existencia del primero".[85]

Además, las proposiciones afirman o niegan, de algún fenómeno, la existencia, el orden en el lugar, el orden en el tiempo, la causación o la semejanza. Pero también hay proposiciones que pueden llamarse puramente verbales, en las que sólo se significa que dos nombres se aplican a una cosa. Estas proposiciones pueden ser esenciales o accidentales; ejemplo de las primeras: "el hombre es racional"; ejemplo de las segundas: "el hombre es griego". En cuanto a los atributos esenciales, rechaza la postura de los escolásticos y adopta la de Locke. Las proposiciones esenciales son puramente verbales; las accidentales son reales, porque en el predicado va algo que no está contenido en el sujeto. Amplían nuestro conocimiento:

> Las proposiciones no-esenciales, o accidentales, por el contrario, pueden ser llamadas proposiciones reales, en oposición a las verbales. Ellas predican de una cosa algún hecho no involucrado en la significación del nombre por el cual la proposición habla de él; algunos atributos no connotados por ese nombre. Todas ellas son proposiciones referidas a cosas designadas individualmente, y todas son proposiciones generales o particulares en las que el predicado connota algún atributo no connotado por el sujeto. Todas ellas, si son verdaderas, añaden algo a nuestro conocimiento: dan una información no involucrada en los nombres empleados.[86]

Mas, a pesar de que no es puramente extensionalista, sino intensionalista, la semántica de Mill es casi nominalista, situada en el conceptualismo de Locke. Hay mucha presencia de Hobbes y, por lo tanto, de la línea ockamista, que llega aquí, por medio de muchos autores intermediarios, hasta el siglo XIX, y repercutirá, por obra del propio Mill, en autores del XX, como Bertrand Russell.

Hermenéutica: Nietzsche

Federico Nietzsche (1844-1900) tiene también una filosofía del lenguaje que influirá mucho en el siglo XX. Se le ha considerado como una síntesis de romanticismo y positivismo, que llega a algo distinto: la hermenéutica.[87] Sin embargo, se opuso tanto al romanticismo como al positivismo, aunque tomó, innegablemente, cosas de uno y otro. Nietzsche dice que la filología y la filosofía deben estudiar el lenguaje, que es el instinto más profundo del hombre. El hombre es producto de algo instintivo en el ser humano. De hecho, como filólogo-filósofo, trata de buscar los orígenes instintivos del lenguaje, rastrear sus orígenes en los instintos. Es decir, no sólo su fundamento artificial sino también el natural. No sólo lo cultural, sino además lo biológico. O, si se prefiere, su origen naturalista y su emergencia en un contexto

sociocultural. Pero lo hace con ánimo de superar la superstición por el lenguaje, la idea de que sólo hay que heredarlo y transmitirlo, sin transmutarlo. Encuentra ese origen natural e instintivo mediado por la fantasía, la cual permite manejarlo de acuerdo con una voluntad de poder.

En cuanto al origen del lenguaje, aun cuando reconoce que no hay nada claro y decisivo, Nietzsche dice que sólo puede aceptarse una tesis artificialista, según la cual el lenguaje no nace de la naturaleza de las cosas, sino del instinto de los hombres, y se plasma por convención.[88] No es producto de la conciencia, ni individual ni colectiva, ya que el pensamiento consciente sólo es posible por el lenguaje, lo supone. Más bien es producto del inconsciente y del instinto. Piensa en la hipótesis de un lenguaje primitivo: "Tomando en cuenta el modo como se propagaron los hombres, podemos y debemos admitir una lengua original que contenía los gérmenes de todas las demás, pero que desapareció, en tanto que su descendencia no dejó de reproducirse".[89]

Sin embargo, para Nietzsche, más que de ese tipo de arqueología, se trata de hacer un *análisis genealógico* del lenguaje, buscando sus orígenes reales, no los supuestos y ficticios. Las palabras no nos dan directamente la realidad; por eso insiste en el origen metafórico del lenguaje e incluso en su naturaleza metafórica.[90] Sobre este origen metafórico (poético) del lenguaje ya habían hablado —como hemos visto— Vico y Herder. Nietzsche usa mucho las imágenes de Apolo y Dioniso. El primero es lo perfecto, lo acabado en las formas, la claridad, la medida; el segundo es la fuerza indefinible, amorfa, pujante, siempre ansiosa de vivir, sentir y expresarse vitalmente, sobre todo en lo rítmico y musical. Él opta por lo dionisiaco, por lo que atribuye al lenguaje un origen musical y un carácter metafórico. Con todo, explica que se da entre ambas fuerzas una síntesis, pues Dioniso no podía vivir sin Apolo. Por eso en un principio, en la época griega, estaban acordadas la naturaleza y el lenguaje, la *physis* y el *logos;* pero se

fueron distanciando, y ahora hay que reunirlos de nuevo. Y por eso su filosofía es filológica, por cuanto desea un análisis o historia de las palabras, para ver cómo surgieron y se usaron en esa sociedad, a fin de poderles restituir su significado originario y propio.

Tal es el método genealógico: descubrir el momento y el modo en que se pusieron en uso las palabras y el significado que ese uso les dio. El análisis lingüístico es de hecho un análisis histórico del lenguaje, una historia del lenguaje que nos llevará de nuevo a la utilización inicial y común de las palabras. Es lo que propuso en *Más allá del bien y del mal* (1886) y en *La genealogía de la moral* (1887). En la primera de esas dos obras dice:

> Las palabras son signos sonoros de conceptos; pero los conceptos son imágenes significativas más o menos determinadas de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas en grupos de sensaciones. Pero no basta para entenderse que se usen las mismas palabras; es necesario, además, usar las mismas palabras para la misma especie de vivencias internas, y es necesario, por último, tener una experiencia *común* recíproca.[91]

Hay que descubrir, detrás del uso que de una palabra hace una sociedad, sus intereses inconscientes o inconfesados, su *voluntad de poder*.

La relegación sistemática que se ha hecho del lado dionisiaco le hace ver que se ha perdido el origen instintivo del lenguaje y que hay que recuperarlo.[92] Hay algo inconsciente que no se alcanza a expresar y hay que atraparlo tras los símbolos que surgen en el lenguaje mismo. Si se reconocen los símbolos (como Apolo y Dioniso) y se interpretan, se llega a esa fuerza vital original. Es lo que se intenta con esa genealogía histórica de las palabras del lenguaje.

En realidad, este método de análisis histórico-genético de las palabras es un método hermenéutico, aunque no tiene una teoría de

la interpretación, como la de Schleiermacher, por ejemplo. Mas toda su obra es una interpretación filosófica de la cultura. En virtud de ello, Nietzsche tiene un lugar tan privilegiado en la historia de la hermenéutica, como uno de sus avatares más importantes. La hermenéutica es el reconocimiento, en los textos, de la significatividad del lenguaje y de la necesidad de su contexto histórico para que se entiendan. Su estilo aforístico y cargado de simbolismo hace imprescindible la interpretación, un arte de interpretación, la hermenéutica. Exige añadir, a lo que se ha captado fenomenológicamente, la hermenéutica que tome en cuenta el horizonte cultural, para poder ser comprendido.

Tanta insistencia en el simbolismo le hace darse cuenta de la continua presencia de la metáfora en el lenguaje, hasta llegar a postular que sus orígenes y aun su esencia son metafóricos.[93] La genealogía del lenguaje ha sido expuesta por Nietzsche en su escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873). El lenguaje proviene del instinto y del inconsciente, y se da como fuerza figurativa, pues todas las palabras son originariamente tropos (sobre todo metáfora y metonimia).[94] El origen del lenguaje no es la mera utilidad, como se ha dicho, sino el impulso radical artístico del hombre que lo mueve a hacer metáforas, pero poco a poco se olvida ese origen y se va perdiendo. Entre el sujeto y el objeto hay sólo una relación estética, por eso el lenguaje no puede representar con adecuación la realidad. De ahí se pasa a su utilidad para la comunicación, que requiere de la convención, la cual es como un tratado de paz que acaba con las violencias. Y el olvido de ese origen metaforizador del lenguaje hace que se llegue a hipostasiar los significados y la voluntad de verdad. Esta genealogía del lenguaje nos revela que es esencialmente metafórico y que no nos va a dar el conocimiento de la cosa en sí. Las fases del lenguaje son las siguientes: de la cosa en sí se pasa a los estímulos nerviosos, que se estructuran con la figura o metáfora intuitiva; de ella se va al sonido o palabra, y de ésta, finalmente, al

concepto. En esta tesis del origen metafórico del lenguaje, Nietzsche sigue a Gustav Gerber *(El lenguaje como arte,* 1871), quien formaba parte de la corriente de filosofía del lenguaje alemana, después de Humboldt, con autores como Rünze, Müller y Gruppe.

Esta especie de inadecuación del lenguaje, debida a su metaforicidad, hace que el lenguaje tenga cierto poder; ese poder del lenguaje nos lleva incluso a encerrarnos en sus redes. El pensamiento depende del lenguaje; hay aquí una tesis de relatividad lingüística en Nietzsche. La diversidad de lenguajes responde a una diversidad de pensamientos, a diversas concepciones del mundo. Esto ya aparecía en Humboldt, pero aquí tiene la álgida conciencia de que el lenguaje no nos da ese conocimiento de la realidad que muchas veces hemos esperado de él, claro y distinto, perfectamente adecuado. Más aún, Nietzsche dice que el lenguaje no puede capturar el devenir, que es la auténtica realidad del ser. Debería hacerlo, pero no lo puede. Como la verdad es lo mudable, el lenguaje, que sólo alcanza a presentarnos lo permanente y fijo, no nos da la verdad. Por eso el lenguaje nos atrapa en sus redes, tiene su propio poder, es una expresión de la voluntad de poder. Necesariamente enmascara, engaña.

Pongamos como ejemplo el juicio, la proposición o enunciado. En el juicio mismo confundimos el acontecer con el efectuar, y el efecto con el ser; todo ello por el esquema causal que tenemos y del cual no podemos liberarnos. Es, entonces, un doble error: “Cuando digo ‘el relámpago brilla’, entonces pongo al brillar una vez como actividad y la otra como sujeto: así pues, en el acontecer he supuesto un ser que no forma una unidad con el acontecer sino que, *permanece*, *es*, y no ‘*deviene*’”.[95] Este doble error de establecer el acontecer como efectuar y el efecto como ser es algo que hacemos no sólo en la vida cotidiana, sino incluso en la ciencia, razón por la que nuestra ciencia es muy criticable. Hay un

hábito gramatical, un esquema lingüístico, que es una mentira, una falsificación. Hay aquí un supuesto metafísico: el ser como devenir; y uno epistemológico: el relativismo de la realidad. Es lo que desembocará en el perspectivismo cognoscitivo de Nietzsche, parte fundamental de su hermenéutica. Aquí también subyace una tesis que se nos antoja al mismo tiempo ontológica y gnoseológica: no hay "en sí", sino sólo "para nosotros". Estos presupuestos fuertemente filosóficos llevarían a un escepticismo, pero Nietzsche los ve con optimismo y dice que más bien nos permiten ser creativos frente al mundo y la verdad. Mas a pesar de que habla de un instinto originario en las raíces del lenguaje, también nos habla de una mistificación e hipostatización que se realizó desde antiguo:

> De la etimología y de la historia del lenguaje tomamos todos los conceptos como *devenidos,* muchos como aún en devenir; […] de tal forma que los conceptos más generales tienen que ser, en cuanto los *más falsos,* también los más antiguos. "Ser", "sustancia", e "incondicionado", "igualdad", "cosa": el pensamiento se inventó primera y remotamente estos esquemas que de hecho contradecían en la forma más radical al mundo del devenir […].[96]

De ahí que el lenguaje tenga un poder falsificador respecto de nosotros: "lo que puede pensarse tiene que ser una ficción. El pensamiento no agarra lo real […]. Todo concepto [es] una metonimia".[97] Es decir, es una parcialización. Y la metonimia, además, se contrapone a la metáfora, de la cual se dijo que es la verdadera expresión del lenguaje. Cada palabra llega a ser una máscara, que pone en peligro nuestro ser.

Lo único que puede sacarnos de esa red del lenguaje y sus engaños es la praxis, el mismo lenguaje entendido como praxis vital. Es un instrumento de la vida; y es valioso si sirve, por ejemplo, para la educación, aunque no conduzca a la verdad. Por eso Nietzsche no habla de error, sino de mentira (en sentido

extramoral), como opuesta a la verdad. La praxis vital es la que dirime el conflicto, la que supera la contradicción. Inclusive no importa que haya auto-contradicción:

> La falsedad de un concepto no es todavía para mí una objeción en su contra. Tal vez sea en este particular donde nuestro nuevo lenguaje suene más extraño: la cuestión es en qué medida el concepto promueve la vida y conserva la vida y la especie. Incluso soy fundamentalmente de la opinión de que *las asunciones más falsas son para nosotros justamente las más imprescindibles*, que el hombre no puede vivir sin dejar la ficción lógica, sin medir la realidad con el patrón del mundo *inventado* de lo incondicional […] y que una negación de esta ficción, una renuncia a ella en la práctica, equivaldría a una negación de la vida. *Admitir la no-verdad como condición de la vida* […].[98]

El lenguaje, que vive en la contradicción, en la ocultación, puede, sin embargo, abrirnos a la creatividad, a la vida. Al plantarnos en la praxis, desaparece la contradicción teorética, y pasamos al lenguaje como vida, como creatividad. La filosofía (con la ciencia) se auto-supera, se vuelve retórica y hasta poética, la cual es, por lo demás, la forma originaria del lenguaje. La libertad o poder nos dará la auténtica verdad.

Finalmente, a Nietzsche también le interesa el lenguaje universal, pero no como lo buscaron los anteriores, sino como un instrumento que nos diera un hombre nuevo. Lo dice así: “¿Cuál es la finalidad de toda *ciencia lingüística* sino encontrar de una vez un *lenguaje universal*? Así tendremos el hombre europeo universal”.[99] Pero tiene un sentido muy diferente del que le daban todos los buscadores de un lenguaje universal, incluidos Leibniz y Frege.

COLOFÓN

Fue la modernidad un tiempo duro para el ser, ya que se trató de hacer metafísica con el modelo del lenguaje, esto es, queriendo darle una univocidad que no tenía, y tratando de ajustarlo, a veces a la fuerza, a esquematismos muy reduccionistas. Por eso ha habido tantas críticas a la metafísica monolítica y prepotente de la modernidad, que se considera el triunfo del ser sobre el lenguaje, cuando en realidad es a la inversa: la derrota del ser por el nombre, la cautividad de la metafísica por el nominalismo.

BIBLIOGRAFÍA

General

Bustos, E., *Introducción histórica a la filosofía del lenguaje,* Madrid, UNED, 1987.

Eco, U., *La búsqueda de la lengua perfecta,* Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1994.

Wilamowitz-Moellendorff, U., *Storia della filología clásica,* Turín, Einaudi, 1967.

Renacimiento

Beuchot, M., “Algunas ideas filosóficas aristotélico-escolásticas en la *Gramática castellana* de Nebrija”, *Anuario de Letras* (UNAM), 31 (1993).

Sánchez de las Brozas, F., *Minerva (1562),* ed. Eduardo del Estal Fuentes, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1975.

Racionalistas

Arnauld, A., y P. Nicole, *L'art de penser. La logique de Port-Royal*, ed. facsimilar de la de 1662, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1965.

Arnauld, A., y C. Lancelot, *Gramática general y razonada*, Madrid, SGEL, 1980.

Beuchot, M., "El *ars magna* de Lulio y el *ars combinatoria* de Leibniz", *Diánoia* (UNAM), 31 (1985).

Cordemoy, G. D. E., *Discurso físico de la palabra*, tr. e intr. P. J. Chamizo Domínguez, Málaga, Universidad de Málaga, 1989.

Chomsky, N., *Cartesian Linguistics*, Nueva York, Harper and Row, 1966.

Dascal, M., "About the Idea of a Generative Grammar in Leibniz", en M. Dascal, *Leibniz: Language, Signs and Thought. A Collection of Essays*, Amsterdam/Filadelfia, John Benjamins, 1987.

Descartes, R., *Discours de la méthode*, en *Oeuvres*, ed. Ch. Adam y P. Tannery, París, Gallimard, 1897-1910, vol. VI.

Donzé, R., *La gramática general y razonada de Port-Royal. Contribución a la historia de las ideas gramaticales en Francia*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.

Echeverría, J., *Leibniz*, Barcelona, Barcanova, 1981.

Halbwachs, M., *Leibniz. Vida, doctrina y obra*, México, América, 1943.

Leibniz, G. W., *Dissertatio de arte combinatoria*, ed. C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Berlín, Weidmann, 1875, vol. IV.

———, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, México, UNAM, 1976.

Leibniz, G. W., *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades (1686)*, tr. e int. M. Beuchot y A. Herrera Ibáñez, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986.

———, *Discusión metafísica sobre el principio de individuación,* int., tr. y notas de M. Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986.

Williams, B., *Descartes: The Project of Pure Enquiry,* Harmondsworth, Penguin, 1978.

Empiristas

Aaron, R. I., *John Locke,* Oxford, Clarendon Press, 1971 (3ª ed.).

Berkeley, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Buenos Aires, Losada, 1939.

Kretzmann, N., “La tesis principal de la teoría semántica de Locke”, en I. C. Tipton (ed.), *Locke y el entendimiento humano,* México, FCE, 1981.

Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano,* México, FCE, 1982.

Robles, J. A., “Abstracción y generalidad”, en J. A. Robles, *Estudios berkeleyanos*, México, UNAM, 1990.

Warnock, G. J., *Berkeley,* Baltimore, Penguin, 1969.

Vico

Cantelli, G., “Il quadrilatero del significato secondo Vico”, en F. Ratto (ed.), *Il mondo di Vico/Vico nel mondo,* Perugia, Edizioni Guerra, 2000.

Cruz Cruz, J., *La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico,* Pamplona, Eunsa, 1991.

Mooney, M., “La primacía del lenguaje en Vico”, en G. Tagliacozzo, M. Mooney y D. Ph. Verene (comps.), *Vico y el pensamiento contemporáneo,* México, FCE, 1987.

Piovani, P., *Introducción al pensamiento de Vico,* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1987.

Vico, G., *Principios de ciencia nueva,* Barcelona, Planeta-De Agostini, 1996, 2 vols.

Sensualistas

Cappelletti, A. J., *Introducción a Condillac,* Maracaibo, Universidad del Zulia, 1973.

———, “El lenguaje y la teoría de los signos en la filosofía de Condillac”, *Homenaje a A. Rosenblat,* Caracas, Instituto Pedagógico, 1974.

Condillac, “Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, lógica y gramática”, en A. J. Cappelletti, *Introducción a Condillac,* Maracaibo, Universidad del Zulia, 1973.

Rousseau

Babbitt, I., *Rousseau and Romanticism,* Nueva York, Meridian Books, 1955 (reimpr.).

Derrida, J., “La lingüística de Rousseau”, intr. a J.-J. Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas,* Buenos Aires, Eds. Calden, 1970.

Dotti, J. E., *El mundo de Juan Jacobo Rousseau,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980.

Rousseau, J.-J., *Ensayo sobre el origen de las lenguas,* Buenos Aires, Calden, 1970.

Idealismo y romanticismo

Aguirre Beltrán, G., “Guillermo de Humboldt”, *La Palabra y el Hombre* (Xalapa), núm. 41 (1982).
Berlin, I., *Las raíces del romanticismo,* Madrid, Taurus, 2000.
Cesare, D. di, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas,* Barcelona, Ánthropos, 1999.
Humboldt, W. von, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad,* Barcelona, Ánthropos, 1990.
Segura, L. F., “Expresividad y reflexión en Herder”, *Signos Filosóficos* (UAM-I), 10 (jul.-dic. 2003).
Simon, J., *El problema del lenguaje en Hegel,* Madrid, Taurus, 1982.

Positivismo

Mill, J. S., *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation,* en *Collected Works,* Toronto, University of Toronto Press-Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973, vol. VII.
Taine, H., *Stuart Mill,* Buenos Aires, Américalee, 1944.

Nietzsche

Conill, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración,* Madrid, Tecnos, 2001 (2ª ed.).
Horneffer, R., “La palabra: vida y muerte”, en P. Rivero Weber y G. Rivara Kamaji (comps.), *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche,* México, UNAM, 2003.

Jiménez Moreno, L., *El pensamiento de Nietzsche,* Madrid, Eds. Pedagógicas, 1994.

Nietzsche, F., *Werke. Kritische Gesamtausgabe,* ed. G. Colli-M. Montinari, Berlín, 1967.

———, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre,* en *Werke,* ed. K. Schlechta, Francfort del Meno, Verlag Ullstein, 1977, v. III.

———, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Valencia, Cuadernos Teorema, 1980.

———, *Más allá del bien y del mal,* México, Editores Mexicanos Unidos, 1993 (2ª reimpr.).

———, *Escritos sobre retórica,* Madrid, Trotta, 2000.

Santiago Guervós, L. E. de, "Nietzsche y los límites del lenguaje: la fuerza del instinto", en L. E. de Santiago Guervós (coord.), *Actualidad de Nietzsche en el 150 aniversario de su nacimiento,* Málaga, Universidad de Málaga, Philosophica Malacitana, Suplemento núm. 2, 1994.

———, "Metáfora versus concepto. La generalización de la metáfora en F. Nietzsche", *Estudios Filosóficos,* 141 (2000).

[1] U. Wilamowitz-Moellendorff, *Storia della filología clásica*, Turín, Einaudi, 1967, pp. 45-46.

[2] M. Beuchot, "Algunas ideas filosóficas aristotélico-escolásticas en la *Gramática castellana* de Nebrija", *Anuario de Letras* (UNAM), 31 (1993), pp. 53-63.

[3] N. Chomsky, *Language and Mind*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1968, p. 15.

[4] F. Sánchez de las Brozas, *Minerva* (1562), c. 2, ed. de E. del Estal Fuentes, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1975, p. 66, lín. 9-12.

[5] *Cf.* B. Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth, Penguin, 1978, pp. 121 y ss., y 285 y ss.

[6] R. Descartes, *Discours de la méthode*, parte V, *Oeuvres*, ed. Adam et Tannery, vol. VI, p. 57.

[7] N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, Nueva York, Harper and Row, 1966, pp. 15-16.

[8] R. Donzé, *La gramática general y razonada de Port-Royal. Contribución a la historia de las ideas gramaticales en Francia*, Buenos Aires, Eudeba, 1970, pp. 39 y ss.

[9] A. Arnauld y C. Lancelot, *Gramática general y razonada*, l. II, c. I, Madrid, SGEL, 1980, p. 16.

[10] A. Arnauld y P. Nicole, *L'art de penser. La logique de Port-Royal*, l. I, c. IV, ed. facsimilar de la de 1662, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1965, p. 141.

[11] E. Bustos, *Introducción histórica a la filosofía del lenguaje*, Madrid, UNED, 1987, p. 49.

[12] *L'art de penser*, l. I, c. IV, p. 139.

[13] G. D. E. Cordemoy, *Discurso físico de la palabra*, tr. e intr. P. J. Chamizo Domínguez, Málaga, Universidad de Málaga, 1989, p. 37.

[14] *Ibid.*, pp. 38-39.

[15] *Ibid.*, p. 40.

[16] *Cf.* R. I. Aaron, *John Locke,* Oxford, Clarendon Press, 1971 (3ª ed.), pp. 82 y ss.

[17] *Cf.* N. Kretzmann, "La tesis principal de la teoría semántica de Locke", en I. C. Tipton (ed.), *Locke y el entendimiento humano,* México, FCE, 1981, pp. 225-256.

[18] J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano,* IV, 20, 1, México, FCE, 1982.

[19] *Ensayo*, III, 2, 2.

[20] *Ensayo*, III, 2, 3.

[21] *Ensayo*, III, 2, 7.

[22] *Ensayo*, III, 3, 12.

[23] E. Bustos, *op. cit.*, p. 72.

[24] *Ensayo*, III, 3, 13.

[25] *Cf.* G. J. Warnock, *Berkeley*, Baltimore, Penguin, 1969, pp. 60-85; J. A. Robles, "Abstracción y generalidad", en J. A. Robles, *Estudios Berkeleyanos*, México, UNAM, 1990, pp. 77-99.

[26] G. Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano,* I, 6, Buenos Aires, Losada, 1939.

[27] *Ibid.*, I, 13.

[28] *Ibid.*, I, 12.

[29] *Ibid.*, I, 19.

[30] *Ibid.*, I, 24.

[31] G. W. Leibniz, *Discusión metafísica sobre el principio de individuación,* int., tr. y notas M. Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986, pp. 29-30.

[32] G. W. Leibniz, *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades (1686),* trad. e int. M. Beuchot y A. Herrera Ibáñez, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986, pp. 19-30.

[33] M. Halbwachs, *Leibniz. Vida, doctrina y obra,* México, América, 1943, p. 26: "Nuestros idiomas pierden, cada vez más, el contacto directo con los objetos, nuestras palabras no tienen analogía con lo que representan". Por eso proponía una característica universal que usara pequeñas figuras en lugar de palabras. Como las palabras no pueden representar idénticamente las cosas, lo hacen por semejanzas, por analogías. De hecho, la importancia que da a las semejanzas, dado que la identidad es inalcanzable, permite la idea de razón suficiente, en lugar de la razón absoluta: "Uno de los grandes principios de la filosofía de Leibniz, que es al mismo tiempo el fundamento esencial de su lógica, el principio de razón suficiente, expresa bien, cuando se lo comprende, toda la importancia atribuida a tal sistema de relaciones de semejanza" *(ibid.,* p. 33).

[34] G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* III, 1, 1, México, UNAM, 1976.

[35] M. Dascal, "About the Idea of a Generative Grammar in Leibniz", en M. Dascal, *Leibniz, Language, Signs and Thought. A Collection of Essays,* Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publ. Co., 1987, pp. 125-144.

[36] J. Echeverría, *Leibniz,* Barcelona, Barcanova, 1981, pp. 136-137.

[37] *Nuevos ensayos,* III, 1, 3.

[38] M. Beuchot, "El *ars magna* de Lulio y el *ars combinatoria* de Leibniz", *Diánoia* (UNAM), 31 (1985), pp. 183-194.

[39] W. G. Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria,* ed. C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz,* Berlín, Weidmann, 1875, vol. IV, pp. 27-102.

[40] U. Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta,* Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1994, pp. 166 y ss.

[41] *Cf.* P. Piovani, *Introducción al pensamiento de Vico,* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1987, pp. 115 y ss.

[42] *Cf.* J. Cruz Cruz, *La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico,* Pamplona, Eunsa, 1991, pp. 48 y ss.

[43] *Cf.* M. Mooney, “La primacía del lenguaje en Vico”, en G. Tagliacozzo, M. Mooney y D. Ph. Verene (comps.), *Vico y el pensamiento contemporáneo,* México, FCE, 1987, pp. 184-201; G. Cantelli, “Il quadrilatero del significato secondo Vico”, en F. Ratto (ed.), *Il mondo di Vico/Vico nel mondo,* Perugia, Edizioni Guerra, 2000, pp. 317-337.

[44] G. Vico, *Principios de ciencia nueva,* § 32, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1996.

[45] *Ibid.*, § 445.

[46] *Ibid.*, § 453.

[47] *Ibid.*, § 463.

[48] *Cf.* A. J. Cappelletti, *Introducción a Condillac,* Maracaibo, Universidad del Zulia, 1973, pp. 14 y ss.; y también, “El lenguaje y la teoría de los signos en la filosofía de Condillac”, *Homenaje a A. Rosenblat,* Caracas, Instituto Pedagógico, 1974, pp. 58-65.

[49] “Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos”, I, IV, en A. J. Cappelletti, *op. cit.*

[50] *Ibid.*, I, II, IV, 35.

[51] *Ibid.*, I, II, IV, 46: “He ahí donde se comienza a percibir la superioridad de nuestra alma sobre la de las bestias, pues por una parte consta que no depende de éstas vincular sus ideas con signos arbitrarios, y por otra parece cierto que tal incapacidad no proviene únicamente de su organización. ¿No es su cuerpo tan apto para el lenguaje de acción como el nuestro? ¿Muchas de entre ellas no tienen lo necesario para la articulación de sus sonidos? ¿Por qué, pues, si fueran capaces de las mismas operaciones que nosotros, no habrían de dar pruebas de ello?”

[52] *Lógica*, II.

[53] *Lógica*, II, III.

[54] *Lógica,* II, IV.

[55] *Ensayo,* I, II, VIII.

[56] *Gramática,* I, V.

[57] *Gramática,* I, XII.

[58] *Gramática,* I, VI.

[59] J. E. Dotti, *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980, pp. 96 y ss.; I. Babbitt, *Rousseau and Romanticism*, Nueva York, Meridian Books, 1955 (reimpr.), pp. 39 y ss.

[60] J.-J. Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, c. 1; Buenos Aires, Calden, 1970, p. 39.

[61] *Ibid.*, p. 43.

[62] *Ibid.*, p. 47.

[63] *Ibid.*, p. 49.

[64] *Ibid.*, pp. 63-64.

[65] Sin embargo, Derrida lo asemeja a Saussure, en el sentido de que para ambos la escritura es secundaria respecto del lenguaje hablado. *Cf.* J. Derrida, “La lingüística de Rousseau”, introducción a J.-J. Rousseau, *op. cit.*, pp. 7-36.

[66] Puede verse una reconstrucción de la filosofía del lenguaje de Hegel, pero muy indirecta y basada más bien en el problema del conocimiento, en J. Simon, *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 138 y ss.

[67] Sobre él véanse los excelentes estudios de I. Berlin, *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 73-85.

[68] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, VI, México, FCE, 1990 (7ª reimpr.), pp. 299 y ss.

[69] *Ibid.*, p. 300.

[70] *Ibid.*, p. 301.

[71] *Ibid.*, p. 302.

[72] *Ibid.*, p. 306.

[73] *Ibid.*, p. 308.

[74] *Ibid.*, p. 380.

[75] *Ibid.*, p. 381.

[76] *Cf.* L. F. Segura, “Expresividad y reflexión en Herder”, *Signos filosóficos* (UAM-I), 10 (jul.-dic. 2003), pp. 289-312. Véase también I. Berlin, *Las raíces del romanticismo, op. cit.,* pp. 86-97.

[77] *Cf.* G. Aguirre Beltrán, “Guillermo de Humboldt”, *La palabra y el hombre* (Xalapa), núm. 41 (1982), pp. 10-18; D. di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas,* Barcelona, Ánthropos, 1999, pp. 12-19.

[78] *Cf. ibid.*, p. 4.

[79] W. von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad,* Barcelona, Ánthropos, 1990, p. 350.

[80] *Cf.* H. Taine, *Stuart Mill,* Buenos Aires, Américalee, 1944, pp. 29 y ss.

[81] J. S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation,* lib. I, cap. i, § 2; en *Collected Works,* Toronto, University of Toronto Press-Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973, vol. VII, p. 21.

[82] *Ibid.*, I, ii, § 5; p. 34.

[83] *Ibid.*, I, iii, § 2; p. 47.

[84] *Ibid.*, I, IV, § 3; pp. 82-83.

[85] *Ibid.*, I, V, § 4; p. 98.

[86] *Ibid.*, I, VI, § 5; p. 116.

[87] *Cf.* L. Jiménez Moreno, *El pensamiento de Nietzsche,* Madrid, Eds. Pedagógicas, 1994, pp. 48-65.

[88] F. Nietzsche, "Del origen del lenguaje", *El libro del filósofo. Seguido de retórica y lenguaje,* Madrid, Taurus, 1974, pp. 177-180.

[89] F. Nietzsche, "Fragmentos sobre el lenguaje", en *ibid.,* p. 171. *Cf.* F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica,* tr. L. E. de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2000. Véase también la importante introducción del traductor.

[90] F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Valencia, Cuadernos Teorema, 1980, pp. 7-8: "La 'cosa en sí' […] es totalmente inconcebible y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta".

[91] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal,* México, § 268, Editores Mexicanos Unidos, 1993 (2ª reimpr.).

[92] *Cf.* L. E. de Santiago Guervós, "Nietzsche y los límites del lenguaje: la fuerza del instinto", en L. E. de Santiago Guervós (coord.), *Actualidad de Nietzsche en el 150 aniversario de su nacimiento,* Málaga, Universidad de Málaga, Philosophica Malacitana, Suplemento núm. 2, 1994, pp. 115-130.

[93] *Cf.* L. E. de Santiago Guervós, "Metáfora versus concepto. La generalización de la metáfora en F. Nietzsche", *Estudios Filosóficos,* 141 (2000), pp. 261-286.

[94] *Cf.* J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración,* Madrid, Tecnos, 2001 (2ª ed.), pp. 35-54.

[95] F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre,* en *Werke,* ed. K. Schlechta, Francfort del Meno, Verlag Ullstein, 1977, v. III, p. 502.

[96] F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli-M. Montinari, Berlín, 1967, 38 (14).

[97] *Ibid.*, 14 (184).

[98] *Ibid.*, 35 (37).

[99] *Ibid.*, 17 (49). *Cf.* F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica,* Madrid, Trotta, 2000, pp. 217-224; R. Horneffer, "La palabra: vida y muerte", en P. Rivero Weber y G. Rivara Kamaji (comps.), *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche,* México, UNAM, 2003, pp. 175-183.

IV. ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

EN LA época contemporánea, desde el siglo XIX, pero sobre todo en el siglo XX, ha habido dos movimientos principales en relación con la filosofía del lenguaje: el estructuralismo, más conectado con la lingüística, y la filosofía analítica, más conectada con la lógica y la matemática. Una, proveniente del lógico norteamericano Charles Sanders Peirce y del lógico alemán Gottlob Frege, es la llamada filosofía analítica; la otra, procedente de Ferdinand de Saussure, es la escuela estructuralista. Ciertamente ha habido otras escuelas, como la fenomenológica, que han abordado el estudio del lenguaje, pero no han alcanzado la importancia que tuvieron aquellas dos.

Si atendemos a las dimensiones de la semiótica, podemos decir que el estructuralismo solamente ha abarcado la sintaxis y algo de la semántica. En cambio, la filosofía analítica, aunque primero se centró demasiado en la sintaxis, después se abrió a la semántica y, por fin, se ha abocado a la pragmática. Se habla mucho de que el estructuralismo ya caducó, y que más bien hay post-estructuralistas. También algunos, pero menos, hablan de una época post-analítica. Pero la analítica sigue cultivándose con empeño, cosa que no se puede decir, al menos igualmente, del estructuralismo. Por eso, veremos primero el estructuralismo, de manera un tanto breve, y luego la filosofía analítica, con un poco más de detenimiento.

EL ESTRUCTURALISMO

La corriente llamada estructuralismo surge de los planteamientos de Ferdinand de Saussure. Éste dictó un *Curso de lingüística general* que marcó la ciencia posterior. Fue recogido por algunos de sus alumnos, y publicado por ellos. Allí distingue entre el significante y el significado, como aspectos del signo; el significante es la imagen acústica del signo lingüístico y el significado es la imagen del objeto designado. Del signo destaca su carácter arbitrario y su linealidad. También distingue entre lengua y habla; aquella primera es el sistema abstracto del que dispone el hablante, y ésta es la puesta en ejercicio de los elementos de ese sistema por parte del hablante particular. Aunque Saussure no usa la palabra "estructura", es esta palabra "sistema" la que da inicio a la perspectiva estructuralista que surge con él.

Igualmente distingue entre el polo sintagmático y el paradigmático, siendo el primero el que ve la linealidad de los signos, que se distinguen por relaciones de oposición, y el segundo el que considera las relaciones de asociación que tienen entre sí los significantes y los significados. Además, establece la distinción entre la perspectiva sincrónica y la diacrónica del análisis; la primera abstrae del tiempo o se reduce a un segmento mínimo de él, la segunda toma en cuenta la evolución en el tiempo, y es la dimensión histórica. Muchas de las ideas de Saussure desbordaron el ámbito de la lingüística e impregnaron las otras ciencias; en ellas la noción de estructura fue la más importante, por lo que su herencia fue llamada el estructuralismo.[1] Pues bien, el estructuralismo también ha hecho sus aportaciones a la filosofía del lenguaje.[2]

Ferdinand de Saussure (1857-1913)

Después de las especulaciones, demasiado filosóficas, de Humboldt, hubo una atención a lo concreto, y surgieron muchos estudios históricos y comparativos de las lenguas. Quizá se hizo demasiado positivo el estudio lingüístico. Gramáticas históricas y diccionarios etimológicos, obras de Rasmus Rask, Jacob Grimm y Franz Bopp. Trataban de hacer caber todo en reglas, y veían las irregularidades como excepciones a las mismas. Pero a partir de 1870 se formó un grupo más ambicioso, que se centró precisamente en esas excepciones, y trataron de explicarlas más descriptivamente, era el grupo de los Jóvenes Gramáticos *(Junggrammatiker),* entre los cuales estaban Karl Verner, Karl Brugmann, Hermann Osthoff y August Laskien.

Lo principal de ellos es que dejaron la perspectiva histórica y buscaron una más sistemática. Trataron de ver qué era la lengua como sistema, como totalidad. Este reto fue recogido por Ferdinand de Saussure (1857-1913), en sus cursos de lingüística general, de 1906-1911.[3] Le interesaba esclarecer, sobre todo, lo que sería una lingüística general como ciencia. Inclusive llega a la captación de una ciencia más amplia, a saber, la del signo en general, y no sólo del signo lingüístico.

La lingüística y la semiología

A esta ciencia general del signo —una de cuyas clases es el lingüístico— la llama *semiología.* Ella estudia "la vida de los signos en el seno de la vida social".[4] Pertenece a la psicología social y, por medio de ella, a la psicología general. Queda, así, conectada con la psicología y basada en ella. Pero el interés de Saussure por la semiología está supeditado a su interés por la lingüística. La semiología le interesa para ver cómo las reglas de la lingüística (general) entroncan con las de la semiología.

Es una perspectiva eminentemente relacional, a pesar de que Saussure no usa la noción de estructura, sino la de sistema. Sobre todo se basa en la relación de oposición. Son las relaciones de oposición entre los elementos del lenguaje las que determinan más claramente el sistema, los sistemas. En efecto, después de las oposiciones, se verán las asociaciones sistemáticas. Por oposición a la identidad, por las diferencias, las oposiciones servirían para ver las asociaciones. Con el objeto de delimitar su ciencia, Saussure comienza señalando lo que denomina su "materia". Allí caben todos los hechos del lenguaje, independientemente de la cultura, época, sea hablado o escrito, etcétera.

Según Saussure, la lingüística tiene por cometido, primero, definirse a sí misma; después, hacer la descripción y la historia de las lenguas; y más adelante, y sobre todo, buscar las leyes generales a las que se pueden reducir todos los fenómenos lingüísticos particulares e históricos y descubrir el sistema de la lengua. La lingüística es auxiliar de otras ciencias y tiene otras ciencias como auxiliares. Pero de todas ellas se deslinda y busca su identidad propia. El lenguaje es su objeto amplio, su material de estudio: los hechos de lenguaje. Pero el lenguaje se divide en dos aspectos: la lengua y el habla. El lenguaje no es la lengua. El lenguaje es una constelación de fenómenos físicos, fisiológicos, psicológicos, sociológicos, etc.; en cambio, la lengua "es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esta facultad en los individuos".[5] La lengua tampoco es el habla. La lengua es el sistema que capacita o la capacidad que tienen los usuarios para construir expresiones; el habla es la puesta en ejercicio de dicha capacidad.

La lengua y el habla

La lengua es el objeto propio o especificativo de la lingüística. Es una totalidad en sí, que se deja definir; y es un principio suficientemente sólido para ser clasificado. Los elementos lingüísticos se relacionan formando el sistema. El sistema surge, precisamente, gracias a las relaciones de oposición y de asociación de los elementos, en este caso, de los hechos lingüísticos. La oposición permitirá la identificación de los elementos, y la asociación permitirá su ordenación estructural. Así opone fonemas a fonemas, obteniendo la noción de sintagma, que es la unidad mínima significativa de la lengua; y, después, sintagma a sintagma, para que surja su individualidad y sean posibles sus asociaciones. Deja de lado la noción de palabra y adopta la de sintagma, que es la unidad fundamental de la lengua y se destaca a sí misma por oposición a lo que aparece junto a ella en la cadena lingüística. Así podrá asociarse a otros elementos sin perder su identidad. Los elementos son la sustancia y la relación la forma, y entre ellos se da la oposición básica.

La lengua y el habla se distinguen como se distingue lo que es social de lo que es individual y lo que es esencial de lo que es accidental. El mismo Saussure precisa:

> La lengua no es una función del sujeto hablante, es el producto que el individuo registra pasivamente; nunca supone premeditación, y la reflexión no interviene en ella más que para la actividad de clasificar… El habla es, por el contrario, un acto individual de voluntad e inteligencia, en el cual conviene distinguir: *i)* las combinaciones por las que el sujeto hablante utiliza el código de la lengua con miras a expresar su pensamiento personal; *ii)* el mecanismo psicofísico que le permite exteriorizar esas combinaciones.[6]

La lengua es lo propio de la lingüística. Tocar las contingencias etnológicas, culturales, históricas, políticas, es interesante, pero daría una lingüística externa, y lo que interesa es una lingüística

interna, centrada en la lengua. Incluso la escritura es meramente auxiliar. Y hasta en la lingüística interna hay que distinguir entre una lingüística de la lengua y una lingüística del habla.

> Se puede en rigor conservar el nombre de lingüística para cada una de estas dos disciplinas y hablar de una lingüística del habla; pero con cuidado de no confundirla con la lingüística propiamente dicha, esa cuyo objeto único es la lengua. Nosotros vamos a dedicarnos únicamente a esta última, y si en el transcurso de nuestras demostraciones tomamos prestada alguna luz al estudio del habla, ya nos esforzaremos por no borrar nunca los límites que separan los dos terrenos.[7]

Lo que interesa a Saussure es la sistematización social. Y ésta no la realizan los actos individuales, la ejecución, sino aquello que logra las coordinaciones o relaciones de elementos lingüísticos (la lengua). Y esto no es algo ejecutivo o activo (premeditado y libre), sino pasivo y social (no-libre en el sentido de que, a pesar de que el signo lingüístico es arbitrariamente establecido, una vez establecido se convierte en no-libre, no se cambia a discreción, so pena de perder su capacidad comunicativa social). De esta manera Saussure asegura la sistematicidad social de lo lingüístico. Esto le interesa, primeramente, para defender la delimitación del objeto de su disciplina en ciernes. Y, además, porque el carácter social evita que los signos lingüísticos se reduzcan a meras abstracciones. Por lo social adquieren un carácter concreto, natural, lo cual los hace objetos susceptibles de ciencia.

Lingüística sincrónica y lingüística diacrónica

Dentro de la lingüística, Saussure estudia lo fonológico, como revestimiento material del signo; pero sobre todo estudia el signo, y divide la lingüística en sincrónica y diacrónica. Omitiendo la

parte de la fonología, pasaremos al estudio del signo lingüístico; y nos centraremos en la lingüística sincrónica, puesto que él mismo relega bastante la diacrónica.

Para Saussure, el signo lingüístico tiene dos elementos relacionados: el significante y el significado. Ambos son de naturaleza psíquica, pues lo que el signo lingüístico relaciona es una imagen acústica y una imagen conceptual o concepto. En efecto, el significante es la imagen acústica y el significado es la imagen conceptual. Hay dos imágenes, una de cada lado del signo, como dos caras de la misma moneda. Dichos elementos muestran oposición; por eso también pueden asociarse como los dos aspectos del signo.

Saussure atribuye al signo cuatro características principales: arbitrariedad, linealidad, sistematicidad y la oposición inmutabilidad/mutabilidad.

De la primera propiedad surge un principio correspondiente, el de arbitrariedad: “El lazo que une el significante al significado es arbitrario; o bien, puesto que entendemos por *signo* el total resultante de la asociación de un significante con un significado, podemos decir más simplemente: *el signo lingüístico es arbitrario*”.[8] Lo anterior quiere decir que la relación entre signo y significado no es natural, sino artificial o convenida. Ello se ve por oposición con los signos naturales, como los gestos o los gemidos. Por lo demás, en la arbitrariedad hay grados, por lo que el propio Saussure llega a hablar de lo arbitrario absoluto y de lo arbitrario relativo.[9]

De la segunda propiedad surge el principio de la linealidad del significante: “El significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve en el tiempo únicamente y tiene los caracteres que toma del tiempo: *a) representa una extensión*, y *b) esa extensión es mensurable en una sola dimensión:* es una línea”.[10] Esto se ve por oposición con los signos visuales, que pueden tener más dimensiones.

La tercera propiedad depara un principio de sistematicidad, aunque no lo establece Saussure, pero está disperso en toda su obra. Es la idea de que los signos lingüísticos están relacionados entre sí, forman sistemas o estructuras, configuran un gran sistema.

La cuarta propiedad es una oposición: inmutabilidad y mutabilidad. Como se dijo, a pesar de la arbitrariedad, el signo tiene cierta inmutabilidad: no depende del individuo, sino del todo social. Es una inmutabilidad relativa. Por eso le compete también una relativa mutabilidad, por la cual sufre cambio de significado a lo largo de la historia. En este principio último se encuentra el germen de la distinción sincronía/diacronía. Con ello aparecen dos perspectivas en la lingüística: la lingüística estática (sincrónica) y la lingüística evolutiva (diacrónica). El predominio lo obtuvo la primera, por ser más sistemática.

Esas dos propiedades opuestas se pueden asociar, y surge esa doble perspectiva. Los signos conforman un sistema de valores, de equivalencias. Tienen dos ejes: uno de simultaneidades y otro de sucesividades. En el primer caso, el tiempo se toma como segmento; en el segundo, como continuidad.

Relevancia de la sincronía

Para Saussure, el estudio sincrónico es más importante que el diacrónico. La importancia de la sincronía sobre la diacronía reside en el principio ya enunciado de que la alteración se funda en la continuidad. La continuidad atañe a las relaciones, mientras que la alteración recae sobre los elementos, y esto hace que no produzca un cambio estructural, sino de ingredientes; lo sincrónico, pues, se refiere al sistema, a las relaciones, en tanto que lo diacrónico se refiere a los elementos del sistema, no a sus relaciones. Por tanto, los hechos diacrónicos afectan a las partes, no al sistema mismo, que permanece inmutable: “El sistema no se modifica directamente

nunca; en sí mismo, el sistema es inmutable; [con las transformaciones diacrónicas] sólo sufren alteración ciertos elementos, sin atención a la solidaridad que los ata al conjunto".[11] Esto hace que la sincronía sea más importante que la diacronía.

La sincronía tiene una sola perspectiva: la de la conciencia de los sujetos hablantes, y tiene un solo método: recoger su testimonio. La diacronía tiene dos perspectivas: prospectiva —avanzando en el tiempo— y retrospectiva —retrocediendo en el tiempo—, y tiene, en consecuencia, dos métodos, uno para cada perspectiva.

Puesto que sincronía y diacronía tienen distintos objetos y métodos, tienen distintas leyes; *leyes* en un sentido muy amplio, en cuanto que no alcanzan una regularidad completa, siempre se topa uno con las excepciones, que implican irregularidad; pero hay la regularidad suficiente para establecer esas leyes de ambas perspectivas disciplinares. En efecto:

> La *lingüística sincrónica* se ocupará de las relaciones lógicas y psicológicas que unen términos coexistentes y que forman sistema, tal como aparecen a la conciencia colectiva. La *lingüística diacrónica* estudiará por el contrario las relaciones que unen términos sucesivos no apercibidos por una misma conciencia colectiva, y que se reemplazan unos a otros sin formar sistema entre sí.[12]

Una perspectiva pancrónica sólo sería aplicable a los sonidos, según dice Saussure, pero éstos no tienen valor lingüístico; pues al ser tomados en su sola materialidad para ser estudiados, no tienen significado. Por ello, aunque un estudio pancrónico sería posible, resulta irrelevante.[13] Sigue prevaleciendo, pues, el aspecto sincrónico.

En lo sincrónico, el tiempo puede ser más o menos largo. De lo que se trata, empero, es de que las modificaciones o transformaciones sean mínimas. Aquí, en la lingüística sincrónica,

es donde más se aprecia la oposición que permite la asociación. A primera vista, la lengua parece una masa amorfa. La unidad lingüística surge por oposición: es "un trozo de sonoridad que, con exclusión de lo que precede y de lo que sigue en la cadena hablada, es el significante de cierto concepto".[14] El método para delimitar las unidades consiste en segmentar las imágenes acústicas en correspondencia con los conceptos que representan. La identidad surge por las diferencias, por el contraste. Al conjunto de las diferencias del signo lo llama Saussure *distinción*. Identidad, realidad y valor son equivalentes en lingüística. Por el valor de representación de los conceptos, las unidades lingüísticas se dividen en simples y compuestas: *a)* simples, o *morfemas* (palabras solas) y *b)* compuestas, o *sintagmas* (grupos de palabras u oraciones). La unidad mínima es el morfema, pero la *unidad plenamente tal* es el sintagma. En ambos casos, la unidad depende del valor lingüístico.

Esto excluye lo individual o voluntario y parece aludir al sustrato colectivo inconsciente, esto es, a una especie de inconsciente colectivo que hace que la lengua signifique, que le da sistematicidad y legalidad. La relación de los elementos significativos (significantes y significados) produce una forma, no una sustancia.[15] Dicha forma es lo que la lingüística estudia. Saussure distingue entre valor lingüístico y significación. Esta última es el la contraparte de la imagen acústica, esto es, la función de dirigir hacia el significado; pero también el concepto o imagen conceptual es la contraparte de la imagen acústica; por ello el valor lingüístico no se puede reducir al concepto o significado: surge de la oposición y asociación de los signos lingüísticos en la cadena hablada y en el mismo sistema de la lengua. Aquí se nota una ambigüedad, ya señalada por Rullon Wells:[16] a veces Saussure dice que el significante es el fonema, a veces que es una imagen acústica, esto es, algo no material, como lo es el otro. Nos dice que el significante lingüístico, "en su esencia, de ningún modo es

fónico; es incorpóreo, constituido no por su sustancia material, sino únicamente por las diferencias que separan su imagen acústica de todas las demás”.[17] El valor lingüístico viene a ser, así, un sistema de oposiciones y asociaciones, un sistema de diferencias y equivalencias.

Lo sintagmático y lo paradigmático

Además de las perspectivas sincrónica y diacrónica, de los principios de Saussure surgen otros dos ejes que son el de lo sintagmático y lo paradigmático.[18] Lo sintagmático responde a la linealidad del signo lingüístico, es una dimensión horizontal y superficial, se queda en lo que aparece por oposición en el *continuum* de la lengua. En cambio, la perspectiva o eje paradigmático procede por asociación, es asociativo y reiterativo, repetitivo; por eso avanza en profundidad, verticalmente, y no se queda, como la sintagmática, en la superficie ni en la linealidad.

Pero la perspectiva sintagmática fue la que recibió más atención por parte de Saussure, mientras que la paradigmática fue dejada de lado. Así como la perspectiva sincrónica fue la que prevaleció sobre la diacrónica, por ser más sistematizable y fija, lo mismo ocurrió con la sintagmática, en detrimento de la paradigmática. Sin embargo, la perspectiva paradigmática, que avanza en profundidad por medio de asociaciones a veces sumamente reiterativas, es muy interesante. Sin la dimensión diacrónica nos quedamos sin la historia, sin la perspectiva evolutiva, que es fundamental; y, sin la dimensión paradigmática, nos quedamos también sin algo que alude a lo más profundo, al inconsciente, al afecto.

Tenemos, así, las principales nociones de la lingüística saussureana. Ella de por sí no constituyó una filosofía del lenguaje, sino que quería ser lingüística científica; pero influyó mucho en la

filosofía del lenguaje que surgió posteriormente, y no puede entenderse sin ella. Así, aunque Saussure no usó el concepto de estructura sino más bien el de sistema, es el padre del estructuralismo. Y el estructuralismo tuvo lingüistas que bien pueden ser considerados filósofos del lenguaje, o que tienen contenidos filosóficos en sus reflexiones sobre el lenguaje, como Benveniste, Jakobson, Greimas y otros.

Noam Chomsky (1928-)

En la línea estructuralista, pero modificando muchas cosas, trabajó Noam Abraham Chomsky, quien promovió la lingüística generativo-transformacional.[19] Efectúa una revolución en lingüística que es una profundización en el estructuralismo, desde sus propias tesis, y además recurriendo a la filosofía racionalista del siglo XVII.[20] A diferencia de los otros estructuralistas, Chomsky da prioridad al habla sobre la lengua, esto es, a la actuación sobre la competencia, pensando que con un mínimo de elementos sistemáticos hacemos un número casi infinito de enunciados. Con ello también da mayor relevancia a lo diacrónico sobre lo sincrónico, aunque no sea más que por haber puesto en evidencia que la actuación de la competencia lingüística se da en el seno de una comunidad y ésta se da ubicada en la historia.

Fue discípulo del lingüista Zellig Harris y del filósofo Nelson Goodman, en la Universidad de Pensilvania. Este último lo inició en la filosofía analítica, y el primero ya había empezado con las ideas generativo-transformacionales. Se opone a la lingüística estructural, tal como se daba en la vertiente norteamericana de Sapir y Bloomfeld, sobre todo desde el punto de vista de la sintaxis. En la sintaxis tenía muy escaso rendimiento. Ya la misma filosofía analítica insistía mucho en la sintaxis, y eso repercutió en Chomsky; sobre todo la vertiente del positivismo lógico, por

ejemplo con Carnap, que se centraba en la sintaxis y manejaba la formación y la transformación de los elementos lingüísticos. Los fonemas y morfemas son finitos, pero pueden construir un *corpus* de oraciones prácticamente infinito.[21] La lingüística estructural no podía explicar esas combinaciones infinitas, como tampoco el funcionamiento de los elementos de las oraciones y sus relaciones con las otras oraciones. Todo eso pertenecía a la sintaxis, que fue la que tuvo que desarrollar, aunque también trató de llegar a la semántica y aun a la pragmática.

Estructuras profundas

Chomsky se da cuenta de que hay que buscar el funcionamiento de la lengua en las reglas sintácticas, pero, sobre todo, en las estructuras sintácticas profundas, más allá de las aparentes o superficiales. Las primeras constituyen la gramática profunda de la gramática aparente, que es la que vemos en el funcionamiento del lenguaje. Además de estructuras sintácticas aparentes o superficiales, hay estructuras sintácticas profundas.[22] Estas estructuras profundas subyacen a la competencia lingüística del hablante para comprender y producir oraciones, en número prácticamente infinito. Asimismo, esas estructuras profundas explican las relaciones internas de una oración, esto es, entre sus elementos, y las externas, esto es, con otras oraciones; éstas no pueden ser explicadas por las estructuras superficiales y es donde se ven las limitaciones del estructuralismo al uso.[23] También pueden explicar las ambigüedades de las oraciones, que no se deben a la ambigüedad de sus elementos, sino a la disposición semántica, como en “Fue terrible la masacre de los cazadores” no se sabe si se refiere a los cazadores mismos o a los animales que mataron. Estas estructuras sintácticas profundas están relacionadas con los significados (semántica) y con los usos de los hablantes

(pragmática), áreas que son descuidadas por el estructuralismo tradicional.

Aquí se da el giro de la lingüística hacia el habla, hacia el hablante, pues su objeto de estudio consiste no solamente en la clasificación de estructuras, sino también en la apropiación y enriquecimiento que de ellas hace el hablante. Cómo se generan y cómo se transforman las oraciones. La filosofía analítica se centraba en la oración, mientras que el estructuralismo convencional se centraba en la palabra; y ahora se iba a la semántica[24] e incluso a la pragmática, también a instancias de la filosofía analítica. Hay que buscar las reglas que gobiernan esas estructuras profundas, con lo cual se dará razón de los otros elementos. A través de las estructuras sintácticas profundas, Chomsky intenta abordar el aspecto semántico de la lengua.

Por eso Chomsky dio mucha atención (como no lo han hecho otros lingüistas) a la relación del lenguaje con el pensamiento, el cual parece más bien un problema filosófico. Por ejemplo, le interesó mucho el problema de los universales lingüísticos. De hecho, las reglas de las estructuras profundas son ciertos universales. El funcionamiento de esto es explicado por Chomsky por ciertas disposiciones del hablante, esto es, por algo que es innato e inconsciente. Por eso tiene que estudiar tan cuidadosamente el pensamiento. Y para esto se inspira en la filosofía racionalista, que veía la gramática (como la de Port-Royal) al modo de una búsqueda de los elementos y reglas del lenguaje como los elementos y reglas últimas del pensamiento. Precisamente por la creatividad del hablante es que con un número finito de elementos logra hacer una infinidad de composiciones o combinaciones. Era como la búsqueda de la oración mental emprendida por los escolásticos, por ejemplo Ockham. Chomsky causó numerosas discusiones por sostener esas tesis tan fuertes que recuperaban el mentalismo (en tiempos dominados por el conductismo), las ideas innatas (en medios sumamente empiristas)

y los universales lingüísticos (en contextos de mucho relativismo lingüístico).

Competencia lingüística: generación y transformación

Ahora el objeto de la lingüística es dar razón de la competencia lingüística del hablante. Para ello se tiene que explicar la generación y la transformación a partir de la estructura profunda. Es una competencia lingüística intrínseca, no una performación o actuación extrínseca;[25] se manifiesta en la generación de oraciones.[26] La gramática generativa tiene tres componentes: sintáctico, semántico y fonológico, con sus respectivas reglas. El fonológico está relacionado con las estructuras superficiales, el semántico con las profundas, y el sintáctico con las dos. Comienza estudiando los factores formacionales, pero llega a los transformacionales; es, por ello, una gramática generativo-transformacional.[27]

El componente sintáctico tiene, a su vez, dos subcomponentes: básico y transformacional. El básico contiene las categorías sintácticas y los lexemas. Éste genera estructuras profundas que, por las reglas de transformación del subcomponente transformacional, devienen estructuras superficiales. En las estructuras profundas entronca el componente semántico, que les da una interpretación y una representación significativa. En las estructuras profundas entronca el componente fonológico, que les da una interpretación y una representación fonética. Por consiguiente, la estructura superficial es generada por la estructura profunda mediante transformaciones. La estructura profunda es directamente generada por la gramática misma. En la estructura sintáctico-gramatical hay dos factores: uno básico o generativo, que genera estructuras profundas, y otro transformacional, que convierte las estructuras profundas en superficiales. La gramática

chomskiana no intenta sólo describir, sino también explicar: descubrir las relaciones causales que se expresan en las reglas, y está regimentada por principios. Y aunque parte de la experiencia, busca la formalización, con ayuda de herramientas matemáticas.[28]

Esos principios son sobre todo sintácticos, pues las reglamentaciones fonológicas y semánticas son sólo interpretaciones de la estructura sintáctica, que funge como estructura profunda. En efecto, la que en verdad genera oraciones es la sintaxis, que también se encarga de explicar tal generación, mientras que la fonología sólo describe los sonidos y la semántica los significados de estas oraciones generadas por la sintaxis.[29] Ciertamente se nota un predominio de la sintaxis sobre la semántica y la pragmática; pero éstas son recuperadas a través de su insistencia en la actuación lingüística, esto es, en el habla.

La generación ocurre a partir del hablante, como formación y transformación de oraciones, y sucede como un *conocimiento inconsciente* que opera en el hablante, a saber, como la apropiación que éste hace de la estructura interna de las oraciones. De manera que la generación se da en forma ordenada, según las reglas de la estructura de la frase que el hablante tiene en propiedad. Con base en estas reglas de formación de las oraciones se presentan (también como propiedad del hablante) las reglas de transformación de las oraciones, a semejanza de lo que en un sistema formal (según la lógica matemática) harían los dos conjuntos fundamentales de reglas que contiene, esto es, reglas de formación y reglas de transformación de expresiones, los cuales son sistemas formales de la sintaxis.[30] Y, sin embargo, a pesar de que la explicación se centra en la sintaxis, a partir de ella se tiene que dar cuenta de la competencia lingüística del hablante, con lo que vuelven a integrarse las dimensiones semántica y pragmática.[31] Es precisamente este esfuerzo por explicar la competencia lingüística lo que le ha valido que su estudio vaya más allá de las

investigaciones usuales y se considere a éste como filosofía del lenguaje.

Universales lingüísticos

Para explicar la competencia lingüística, Chomsky nos dice que es innata. Esto se ve manifestado por universales lingüísticos, que revelan una capacidad difundida en los seres humanos. Hay universales lingüísticos, sobre todo sintácticos, pero también fonológicos y semánticos, que son tanto de sustancia como de forma. Pero más que elementos universales, o universales elementales, hay estructuras universales, o universales estructurales: estructuras que son universales. Además, son innatas. Esto tiene consecuencias muy fuertes para la lingüística, para la antropología y para la filosofía misma.

Los universales sustanciales son tipos de elementos que se encuentran en la mayoría de las lenguas, sin perder universalidad por el hecho de que falten en algunas. Por ejemplo, en el componente fonológico hay rasgos fonéticos comunes a todas las lenguas, como las cualidades que se denominan vocal, consonante, nasal, sorda, sonora, etc. En el componente sintáctico hay categorías sintácticas comunes, tales como nombre, verbo, etc. En el componente semántico hay categorías designadoras que caracterizan a los lexemas, como descripciones de personas, sentimientos, formas de conducta, clases de objetos, etc. Los universales formales son reglas gramaticales abstractas que se dan en todas las lenguas. En concreto, son las reglas de la gramática generativo-transformacional del mismo Chomsky. Por ejemplo, en el componente fonológico hay exigencias de que algunas reglas fonológicas se apliquen cíclicamente, desde los elementos más simples hasta los más complejos, en la oración. En el componente sintáctico hay la exigencia de reglas transformacionales que

conviertan las estructuras profundas en estructuras superficiales, etc.; en el componente semántico, la exigencia de reglas que establezcan a los nombres propios como designadores de objetos individualizados y continuantes en el espacio-tiempo, etc. Como se ve, es el ideal de las gramáticas generales, descendientes del racionalismo de Descartes y Leibniz, como la *Gramática* de Port-Royal y otros cartesianos (Cordemoy, Cudworth, etcétera.).[32]

La misma competencia lingüística es innata. Chomsky dice que el mejor argumento es el de ver la dificultad de la generación y comprensión de expresiones nunca antes conocidas por el niño, la asimilación del lenguaje materno. Para apropiarse del lenguaje, el niño hace una operación muy difícil, equivalente a establecer una teoría general de la lengua y su gramática. Esto es tan complicado, que sólo se puede explicar por la presencia de una gramática o una estructura gramatical innata en el hablante. Y esto, a su vez, implica que hay universales lingüísticos, tanto de sustancia como de forma.

La lingüística nos lleva a postulados psicológicos y antropológicos. En concreto, Chomsky encuentra la diferencia radical entre el hombre y el animal en esa creatividad lingüística que caracteriza al primero: esta misma lo mueve a postular, en contra del conductismo, la libertad del hombre, y, además, a la postulación no sólo de entidades mentales en la psique humana, sino, aun más, de entidades mentales innatas, tal vez no ideas innatas pero sí estructuras innatas.[33] Además, la universalidad de algunas de ellas —esto es, la existencia de universales lingüísticos — hace ver que no hay tanta desconexión entre los seres humanos de las diferentes lenguas y culturas; y con ello se ponen ciertos topes al relativismo, tanto lingüístico como cultural. Por cierto, para postular estructuras que son innatas Chomsky dice inspirarse en las ideas innatas que sostenían Descartes y Leibniz.

Ideas innatas: mentalismo versus conductismo

La postulación que hace Chomsky de las estructuras innatas (si no es que ideas innatas, y, por tanto, del mentalismo) surge de la siguiente observación. A partir de unos pocos datos, y mal estructurados, el niño aprende a hablar. Son pocos por el número reducido de señales que recibe. Son mal estructurados, porque el medio en el que las recibe —el lenguaje dialogal cotidiano— contiene muchas irregularidades. Sin embargo, a pesar de esta precariedad y estas dificultades, el niño aprende una lengua. Y aun cuando aprende una lengua determinada, bien podría haber aprendido otra, si fuera su lengua materna. En otras palabras, el *aprendizaje* de una lengua tiene una apertura universal. Para explicar este misterio, la hipótesis de Chomsky es que si el niño recibe tan pocos datos, es más lo que aporta por su cuenta. Pues bien, la aportación del niño es toda la estructuración lingüística reglamentada. Por así decir, aporta una gramática.[34]

Chomsky compara al niño con el lingüista. El niño, a semejanza del lingüista, debe construir —inconscientemente— toda una teoría gramatical que satisfaga su asimilación del lenguaje y descarte otras hipótesis no conducentes. Por decirlo así, el niño descubre una gramática en sí mismo, y tal gramática con la que está dotado es la gramática universal, no puede ser algo distinto. Sólo así se explica su competencia lingüística. Él mismo encuentra y actualiza los universales lingüísticos que tiene como potencialidades naturales. Y cuenta además con la función evaluadora que lo hace seleccionar los elementos con los que construye la gramática fundamental para su propio idioma. Pero, como se ha dicho, es una gramática universal, que hunde sus raíces en la misma naturaleza psico-biológica del ser humano. Esta gramática universal —según Chomsky— no puede ser resultado de una adquisición —como pretende Skinner—, sino que es previa

a toda experiencia y el niño la descubre en su propia capacidad de hablar. Por lo tanto, es una estructura innata.[35]

La fuerte aceptación de entidades mentales —incluso de entidades mentales innatas— que manifiesta Chomsky lo ha colocado como adversario del conductismo skinneriano, tal como se ve en la obra de B. F. Skinner, *Verbal Behavior* (1957). Primeramente, la polémica se sitúa al nivel del lenguaje, como teorías rivales acerca de la apropiación del mismo. Para Chomsky, la apropiación del lenguaje es un desarrollo natural de la misma competencia lingüística innata del hablante; para Skinner, solamente es producto del aprendizaje, una adquisición conductual que sigue su esquema de estímulo, respuesta y refuerzo. Chomsky descarta la aparente cientificidad de los argumentos de Skinner, basados en numerosos experimentos, por considerar que está fundada en una hipótesis endeble y que lleva a la construcción de una teoría muy superficial. El aprendizaje de la lengua es algo mucho más complejo:

> El estudio de la habilidad real observada de un hablante, para distinguir oraciones de no-oraciones, para detectar ambigüedades, etc., parece que nos fuerza a la conclusión de que esta gramática es de un carácter extremadamente complejo y abstracto, y que el niño pequeño ha logrado llevar a cabo con éxito lo que, desde un punto de vista formal por lo menos, parece ser un tipo de construcción teórica muy complicado. Todavía más, esta tarea la llevan a cabo todos los niños en un tiempo asombrosamente breve.[36]

La crítica de Chomsky se extiende a la misma concepción de la mente y del hombre de Skinner. El conductismo deshumaniza y despersonaliza al hombre, al negar la mente y la referencia a estados interiores: “Para que el argumento de Skinner tenga alguna fuerza debe demostrar que la gente tiene deseos, impulsos, sentimientos, proyectos y gustos no mayores que los de las

piedras".[37] En consonancia con su tesis de la creatividad lingüística, Chomsky acepta la libertad humana y se opone al conductismo skinneriano, en cuanto niega esa libertad y esa creatividad, sujetando la actuación lingüística al determinismo del estímulo, la respuesta y el refuerzo conductuales.

Otros autores que han descollado en esta línea que parte del estructuralismo son, por ejemplo, Jean Piaget,[38] Roland Barthes, Émile Benveniste, Roman Jakobson y Algirdas J. Greimas.[39] Igualmente hay otros teóricos como Vigotsky, y la escuela de Bajtín. Desde la lingüística y la semiótica han hecho aportaciones importantes a la filosofía del leguaje.

EL ANÁLISIS LINGÜÍSTICO

La filosofía analítica toma su nombre del análisis conceptual y, sobre todo, del análisis lingüístico. Esta corriente enfoca los problemas preferentemente a partir del lenguaje, y usa la lógica o la semiótica con el fin de resolverlos, elucidarlos o, a veces, disolverlos. Esta actitud de centramiento en el lenguaje fue típica de la filosofía analítica desde sus ancestros de finales del siglo XIX, con Peirce y Frege, con sus promotores de principios del siglo XX, Moore, Russell y Wittgenstein, con el neopositivismo del Círculo de Viena de los años treinta, con el positivismo lógico o empirismo lógico de los cuarenta y cincuenta, y en los analistas más recientes. Ya Moore decía practicar el análisis conceptual, pero de hecho dentro de él practicaba también el análisis lingüístico.[40]

Charles Sanders Peirce (1839-1914)

Fundador del pragmatismo (al que después llamó *pragmaticismo*), corriente que perdura hasta ahora, Peirce tuvo un influjo muy

grande también en la filosofía analítica, sobre todo en los Estados Unidos. Este genio norteamericano del siglo XIX fundó la semiótica y desarrolló muchos aspectos de la lógica.[41] Desde ellas aportó mucho a la filosofía del lenguaje. Tomó el nombre *semeiótica* de Locke, y, a diferencia de Saussure, que la hizo depender de la psicología (social), él la hizo depender de la lógica, de una manera más filosófica. De hecho, tenía una concepción de la lógica como semiótica general, esto es, como "doctrina cuasinecesaria, o formal, de los signos".[42] De esta manera, la semiótica era una especie de metalógica —como diríamos ahora— que veía desde la perspectiva lógico-formal la semiosis o acontecimiento de signo, es decir, los fenómenos sígnicos o todo aquello que funcionaba como signo.

Peirce dividió la semiótica en gramática pura, lógica pura y retórica pura,[43] lo que después —con Charles Morris— se llamaría sintaxis, semántica y pragmática. Así pues, la semiótica es la ciencia del signo y el signo es visto por él como un vehículo de significado, que es usado por un emisor y un receptor. Donde intervienen estos elementos se da un fenómeno sígnico, o situación semiótica, o semiosis. Una primera relación que podemos destacar entre estos elementos es la de los signos entre sí, que son relaciones de coherencia y constituyen la gramática pura (sintaxis). Asimismo, otra relación se da entre los signos y los significados u objetos; son relaciones de correspondencia, y constituyen la lógica pura (semántica). Además, se da la relación de los signos con los usuarios, que son relaciones de uso y constituyen la retórica pura (pragmática).

Como se ve, entre otras opciones, se ha tomado como término *a quo* de las tres relaciones el signo. Es, por supuesto, un punto de partida muy abstracto, pues lo más concreto sería partir de los usuarios de los signos, que son los que los constituyen y los dotan de significado o de la capacidad de referirse a un objeto significado, y así tienen relaciones de consistencia o coherencia

entre sí. Y aquí el proceso es al revés: la pragmática sería lo primero, pues es la praxis humana la que da origen a la comunicación. Pero, en un orden no genético, sino con una estructuración didáctica (ya los escolásticos decían que el orden de la explicación es inverso al de la invención), partimos de los signos ya existentes, ya instituidos, y primero el signo se relaciona con otros signos, en la relación de coherencia, y tenemos la sintaxis; luego los signos se relacionan con los objetos, en relaciones de correspondencia, y tenemos la semántica; y, finalmente, el signo se relaciona con sus usuarios, en relaciones de uso, y tenemos la pragmática. Tal es la clásica división que establece Ch. Morris, siguiendo a Peirce.

Retomando al mismo Peirce, se puede ver en el acontecimiento semiótico que el signo es un representamen de un objeto para el interpretante de un intérprete. El signo es, entonces, representación, es decir, estar en lugar de otro, es decir, de un objeto. Pero no hay que confundir el interpretante con el intérprete. Peirce dice que el interpretante es aquello que se da en la mente o cuasimente del intérprete, y puede ser una conducta, un hábito o un concepto, esto es, una representación. Pero si da lugar a una representación, da lugar a un signo; es un signo que da lugar a otro, y así se va hasta el infinito, o, por lo menos, la semiosis sigue y sigue indefinidamente.

Sea de ello lo que fuere, Peirce está distinguiendo, en la función del signo, que podemos llamar *significación,* dos aspectos que son, por un lado, el objeto al que remite, y, por otro, un interpretante que, para abreviar, podemos decir que es un concepto. Así, tenemos que el signo nos lanza a un concepto y por él a un objeto. Tenemos con ello los conceptos que en el signo distingue Frege: sentido y referencia. Para Peirce en el significar se da una relación triádica, entre el signo, el interpretante y el objeto.

Así, la semiótica busca en los signos un aspecto referencial y otro aspecto expresivo. De esta manera, trasciende la sintaxis y,

dando gran importancia a la semántica, llega a la pragmática. Desde las tres perspectivas analiza los signos como formando lenguajes (aunque no sean signos lingüísticos, sino de cualquier índole), desde lenguajes formales hasta lenguajes artísticos y poéticos (metáforas, etc.). De hecho, la explicación peirceana del signo es sumamente abarcadora y poco a poco ha ido siendo aplicada a diferentes discursos, cada vez más complejos, como el de la poesía.

Peirce estableció la explicación del signo como un *representamen*, que está en lugar de un *objeto* para una mente cognoscitiva o para algo que tiene sus funciones. En la mente del intérprete se forma un *interpretante*, que es un signo de segundo orden, y que puede engendrar otro signo, y así indefinidamente.[44] El interpretante no es, pues, el intérprete, sino algo que ocurre en él, y puede ser un concepto, una conducta o un hábito. En ello se ve el pragmatismo de Peirce, ya que tiene que ser algo que haga al hombre comportarse como si se hubiera comprendido el signo, y esto se ve si el hombre en cuestión se comporta en correspondencia con lo que dice el signo. Tal es el cumplimiento de su famosa *máxima pragmática* (dos expresiones tienen el mismo significado si provocan en el oyente la misma reacción). Pero también le dio a su semiótica un carácter mentalista, y no meramente conductista, al permitir que el interpretante fuera no solamente una conducta (acción o hábito), sino además un concepto. Hay, asimismo, dos clases de objeto: inmediato y dinámico. El inmediato es el objeto tal como lo representa el signo; el dinámico es el objeto en cuanto realidad que determina al signo a representarlo. Hay tres clases de interpretante: inmediato, dinámico y final. El inmediato es la posibilidad que el signo tiene de ser comprendido adecuadamente, pero la tiene antes de ser comprendido o aun interpretado. El dinámico es el hecho de la interpretación, es como el signo es comprendido de hecho. El

interpretante final es la comprensión ideal que el que emite el signo desea para que éste sea interpretado.[45]

La relación del signo con el objeto tiene siempre un fundamento. Peirce asigna como fundamento a los signos las tres categorías que establece para su ontología, a las que simplemente da el nombre de primeridad, segundidad y terceridad. La primeridad es el modo de ser de lo que es como es, sin referencia a otra cosa. La segundidad es el modo de ser de lo que es como es, con referencia a una segunda cosa, pero sin una tercera. La terceridad es el modo de ser de lo que es como es, en cuanto relaciona una segunda cosa con una tercera.[46] A veces identifica la primeridad con la cualidad; la segundidad, con la substancia o la existencia, o, más propiamente, la acción y la reacción; y la terceridad con la relación o la ley. En esta última se colocan los signos, dado que constituyen una relación triádica (del representamen, el objeto y el interpretante), que es de tipo ley.

Peirce da una clasificación del signo que es muy compleja. Sólo atenderemos a algunas de sus divisiones. Juzga fundamental una división del signo en icono, índice y símbolo, que son los modos más básicos.[47] El icono es el que tiene más de primeridad, pues es cualquier cualidad que puede fungir como signo, gracias a cierta semejanza con el objeto. El índice es el que más tiene de segundidad, ya que es cualquier individuo que se relaciona con un segundo espacio-temporalmente y de manera perceptual o memorativa. El símbolo es el que tiene más de terceridad, porque representa a su objeto en virtud de una ley. Tales son las principales divisiones del signo. Como se ha dicho antes, el signo puede dividirse en índice, icono y símbolo. El índice es el signo de la cosa en presencia, signo natural, como la huella, que remite al animal que la imprimió en el barro. El icono requiere cierta semejanza del signo con lo significado, como un retrato. Y el símbolo, entendido en el sentido aristotélico de signo convencional, es el que surge del arbitrio de los hombres, como las

lenguas. A su vez, el icono se divide en imagen, diagrama y metáfora. Las imágenes representan cualidades simples, los diagramas representan relaciones de cosas o partes de cosas basadas en analogía, y las metáforas representan ciertas relaciones de manera más diluida, por un paralelismo no tan explícito.

Otra división del signo procede en rema, dicisigno y argumento. El rema es el predicado, el término principal del enunciado, que junto con el sujeto o los sujetos hará la enunciación. Pero el predicado es entendido como relación, esto es, una relación n-ádica, según el número de sujetos que relacione. Si es uno solo será monádica, si es de más de uno será poliádica (diádica, triádica, tetrádica, etc.). Pierce no solamente tiene esta idea relacional de los términos en el enunciado, sino que, además, en cuanto a la inferencia probativa o argumentación, desarrolla la lógica de relaciones. El dicisigno es el enunciado o proposición, y puede ser universal, particular, relativo, no-relativo, simple y compuesto (como las proposiciones hipotéticas: copulativas, disyuntivas y condicionales). El argumento abarca tres clases: deducción, inducción y abducción. La deducción es el paso de premisas verdaderas a conclusiones verdaderas, desde lo más general a lo más particular. La inducción trata de probar algo determinado, ya sea con la verdad o con un acercamiento indefinido a la verdad. La abducción busca predicciones generales, de las cuales no puede garantizar la verdad, ni en general ni en particular, pero regula racionalmente conductas futuras, es el procedimiento de la hipótesis.[48]

Cada uno de estos tipos de signos recibe varias subdivisiones. Pero lo hasta aquí expuesto nos da una idea de lo que es el signo en su contexto de significación cuando es usado por un emisor y un receptor. Y nos hace ver las líneas generales de la sintaxis, la semántica y la pragmática, y, con ello, tenemos una perspectiva general, o una panorámica, de la semiótica. Esto ha tenido diferentes aplicaciones a la filosofía del lenguaje. Por ejemplo,

Peirce es quien introdujo la distinción entre signo *type* y signo *token*, esto es, el prototipo y una réplica del mismo, o, si se prefiere, el signo tomado en universal y el signo tomado como una instancia particular suya. Por ejemplo, la palabra "casa" es una réplica, instancia o aplicación particular de la correspondiente palabra prototipo, ya que si borro esa palabra concreta no por ello deja de existir el universal de la misma. También utilizó, para las palabras y las oraciones, la extensión, la intensión y la profundidad, como la referencia, el sentido y el matiz o coloración. Igualmente, ha ayudado a ver la proposición o enunciado como una relación, dado que el predicado funciona como relator de los distintos sujetos a los que se puede atribuir.

Peirce ha influido en muchos filósofos del lenguaje, por ejemplo, en C. K. Ogden e I. A. Richards, que juntos escribieron una célebre obra, *El significado del significado* (1923) —el último de ellos se distinguió como teórico de la retórica—.[49] Por otra parte, dos seguidores de Peirce se han hecho relevantes en los Estados Unidos: uno fue Charles W. Morris (1901-1979), ya mencionado, que llevó la semiótica a una mayor estructuración y sistematización, en obras tales como *Fundamentos de la teoría de los signos* (1938) y *Signos, lenguaje y conducta* (1946).[50] Según hemos visto, Peirce da un carácter mentalista a su semiótica, al dejar que el interpretante pueda ser un concepto; en cambio, Morris le buscó siempre una interpretación conductista. El otro fue Thomas A. Sebeok, que estudió especialmente la iconicidad, y dejó obras como *Signos: una introducción a la semiótica* (1994). Discípulo de este último ha sido John Deely, quien ha realizado la edición electrónica de Peirce, que es de gran utilidad, y ha estudiado su relación con otros semióticos en la historia.[51] En Europa se han distinguido, como seguidores de Peirce, K.-O. Apel, Umberto Eco y Jaime Nubiola.[52]

Gottlob Frege (1848-1925)

Frege es considerado como el antecedente principal de la filosofía analítica (al lado de Moore, Russell y Wittgenstein, y, más de lejos, Peirce). La filosofía del lenguaje de Frege se caracteriza por su lucha —compartida por Husserl— contra el psicologismo. En la lógica y la filosofía del lenguaje, por obra del cartesianismo, el neokantismo y otras corrientes modernas, se habían introducido —y mezclado— numerosas consideraciones psicológicas y epistemológicas. A eso se le llamó psicologismo. Se preocupaba más por los procesos cognoscitivos (por ejemplo, conceptualización y enjuiciamiento) que por los resultados de los mismos, que eran los conceptos y los juicios. Inclusive, Frege, aunque debería hablar de conceptos *(Begriffe)* y juicios *(Sätze)*, va más a sus expresiones, que son los términos y los enunciados.[53]

Antipsicologismo y lenguaje perfecto

Así, como nos lo dice Eduardo Bustos, a diferencia de los planteamientos psicologistas originados por la revolución cartesiana, “las teorías lingüísticas de Frege suponen un retorno a las ideas medievales y aristotélicas: el concepto mediador es desprovisto de su contenido psicológico, siendo objetivado, y, lo que es más importante, la lógica recupera el papel central en ese análisis del lenguaje”.[54] Si usáramos las teorías escolásticas medievales, diríamos que deja de lado el concepto formal, que es el aspecto subjetivo y de origen o proceso, y se centra en el concepto objetivo, que es el contenido ideativo, el que en verdad interesa a la lógica y a la filosofía del lenguaje.

Además, Frege puede ubicarse en la línea de los proyectos de un lenguaje perfecto, como los que vimos que trataron de construir Lulio o Leibniz.[55] Tuvo tanto la idea de lenguaje perfecto como la

de cálculo lógico. Para ello construyó un simbolismo, a fin de tener un lenguaje perfecto o regimentado que operara como un cálculo, superando al lenguaje natural, que nunca alcanzaría esa precisión. Era la escritura conceptual, según la desarrolló en su obra *Conceptografía (Begriffschrift).* Ello lo condujo a estudiar la naturaleza del signo.

El signo y sus dimensiones

Por eso, la filosofía del lenguaje de Frege está centrada en el signo y los dos aspectos que la significación tiene: uno es el sentido y la referencia, que es lo que asienta en su capital artículo "Sobre sentido y referencia". El signo o expresión tiene una designación de una entidad y un modo de presentación de la misma: lo primero es la referencia, lo segundo el sentido.[56] Frege adjudica también al signo o expresión una coloración *(Färbung),* pero a ella alude poco. Ordinariamente decimos que un signo significa una cosa, un objeto; pero debe advertirse que lo hace a través de un concepto, al que también significa. Así, el signo primero significa un concepto y luego designa un objeto; esto es, el signo tiene como una dimensión o función el sentido, que es el concepto, y a través de ella tiene otra dimensión o función, que es la referencia. Así, según insiste Michael Dummett, para Frege el sentido es el camino hacia la referencia.[57] En el caso del signo lingüístico, se puede tomar como ejemplo "Mi coche está listo"; aquí, respecto de "coche", donde el sentido es el concepto de vehículo automotor que me formo de él y la referencia o el referente es el coche que tengo estacionado frente a la puerta de mi casa. Frege encontró la necesidad de establecer esa dualidad cuando examinó el significado de la expresión "el lucero vespertino", la cual tiene una referencia equivalente a la de "el lucero matutino", pues ambas designan el mismo objeto: el planeta Venus; pero lo designan de

manera diferente, con diferente concepto: el significado o sentido de “el lucero vespertino” no es el mismo que el de “el lucero matutino”, ya que uno connota la mañana y el otro la tarde (puesto que Venus se ve con la misma claridad en la mañana que en la tarde). Por ello, tienen diferente sentido, aunque tengan la misma referencia.[58] Hay identidad referencial y diversidad de sentido. El sentido es lo que captamos cuando escuchamos la expresión, el contenido ideativo; la referencia es el objeto que la expresión designa. En una situación normal, hay sentido y referencia; incluso puede decirse que el sentido está asegurado las más de las veces, pero no la referencia (como en el nombre “Pegaso”).

Según Frege, hay una distinción muy importante entre el uso y la mención de las expresiones. El uso es el decir normalmente una palabra; en cambio, cuando mencionamos una palabra en realidad la estamos entrecomillando. Es la distinción que posteriormente se hará (Tarski) entre lenguaje objeto (uso) y metalenguaje (mención). A esta distinción se aproxima otra que hace Frege, entre discurso directo y discurso indirecto, pues el discurso directo es el empleo del lenguaje de manera ordinaria, mientras que en el discurso indirecto se dice: “dijo que vendría”, lo cual es atribuir el discurso a otro, esto es, no usar nosotros una expresión, sino mencionarla como dicha por otro.

Los términos y los enunciados tienen sentido y referencia, pero de diferente manera. Los términos (nombres) tienen como sentido un concepto y como referente un pensamiento; los enunciados tienen como sentido un pensamiento y como referente un hecho. Más aún, los términos pueden tener sentido fuera del enunciado, pero no referencia. Sólo tienen referencia cuando están en el seno del enunciado. Y, además, los enunciados son nombres de hechos: decir “Sócrates corre” se puede reducir a “el correr de Sócrates”.

Los términos

Para Frege, la división principal entre los elementos del discurso, además de la correspondiente a las partes de la oración, que es gramatical (artículo, nombre, sustantivo, adjetivo, verbo, adverbio, preposición, conjunción e interjección), está fincada en lo propiamente lógico: en sujeto y predicado. Pues bien, el sujeto por antonomasia es el nombre propio, o nombre singular. Por ejemplo, "Platón escribió el *Timeo*". Pero también los nombres propios tienen como sentidos descripciones, y pueden ser sustituidos por ellas, como en la anterior: "el mejor discípulo de Sócrates escribió el *Timeo*". Así como los sujetos son por excelencia nombres de objetos, nombres propios, los predicados lo son de conceptos, nombres conceptuales, dentro de los cuales se hallan los nombres de funciones. Con ello tenemos que, para Frege, nombre propio es toda expresión que designe a su designado de modo unívoco, y así son nombres propios no solamente los nombres de personas, como en la gramática, sino también las descripciones definidas, cualquier frase que se pueda construir con el artículo determinado y aun las oraciones declarativas o enunciados.

Hay, pues, sujeto y predicado en el enunciado. No pone, como otros autores, sujeto-cópula-y-predicado, sino que subsume la cópula en el predicado, de modo que el enunciado tendría sólo estas dos partes: "Platón" y "es el autor del *Timeo*". Y, a diferencia de otros autores, que ponían las frases cuantificacionales ("todo", "algún", "ningún", etc.) en la parte del sujeto, él las pone en la parte del predicado, de modo que en "todo hombre es mortal" el sujeto es "hombre" y el predicado es "todo _ es mortal", donde el guión bajo designa un lugar vacío que puede ser ocupado por un nombre de sujeto. También el cuantificador, al igual que la cópula, es subsumido en el predicado; pues allí, en realidad, el cuantificador y la cópula desaparecen. Según la estructura de la enunciación, Frege distingue, pues, entre sujeto y predicado, o nombre de objeto y nombre de función. Los nombres propios o de sujeto son saturados, esto es, tienen significado independiente,

significan fuera de la oración, sin el predicado; en cambio, los nombres de predicado o nombres de concepto (y de función) son insaturados, esto es, sólo significan cuando se les llena el lugar vacío con su nombre o sujeto, o cuando se les liga por un cuantificador. Los nombres conceptuales se construyen con el artículo indeterminado (como "un hombre"), así como los propios pueden construirse con uno determinado ("el autor del *Quijote*"). Las palabras conceptuales tienen como sentido un concepto y como referencia también un concepto, al cual le corresponde una extensión; por cierto, ésta no es un concepto, sino un objeto. En cuanto al sentido del nombre conceptual, Frege sólo dice que debe tener alguno, pero no dice cuál es. Y la referencia del enunciado es resultado de sus partes:

> los sentidos de las partes constituyentes de una oración determinan tanto el sentido de la oración como los referentes de dichas partes constituyentes. A su vez, tanto el sentido de la oración como los referentes de las partes constituyentes de la oración determinan el referente de la oración, y estas dos determinaciones tienen que tener el mismo producto final.[59]

Es decir, las partes de la oración, que son el sujeto y el predicado, tienen sus sentidos y sus referencias, que antes se explicaron. Y la suma de los mismos en la oración tiene su sentido, que es un pensamiento, y su referencia, que es un valor de verdad.

Los enunciados

En cuanto a los enunciados, sólo se toman como tales las oraciones aseverativas o asertivas, esto es, las que van en indicativo, pues las otras, de subjuntivo, interrogativas, deprecativas, etc., no pueden ser verdaderas ni falsas, esto es, no pueden tener valor de verdad. La oración tiene como sentido un pensamiento (no entendido de

manera psicologista, sino como algo platónico). Y la referencia de las oraciones, enunciados o proposiciones es su valor veritativo, a saber, la Verdad o la Falsedad (también como algo platónico):

> Si es correcta nuestra suposición de que la referencia de un enunciado es su valor veritativo, entonces éste debe permanecer inmodificado cuando una parte del enunciado se sustituye por una expresión de la misma referencia, pero de distinto sentido. Y de hecho, éste es el caso. Leibniz explica correctamente: *“Eadem sunt, quae sibi mutuo substitui possunt, salva veritate”*.[60]

No obstante, esto lleva a Frege a una conclusión muy extraña y que fue muy discutida: la de que solamente hay dos referentes (lo verdadero o lo falso) para todas las oraciones.

Además, Frege distingue un contenido proposicional de una proposición o juicio. Si yo no enuncio “Platón es el autor del *Timeo*”, sino que lo pienso como un contenido enjuiciable, no es proposición. Tiene que enunciarse. Por eso en su sistema lógico ponía un símbolo para ello. La proposición es *p*, pero el juicio es –*p*, que significa que *p* ha sido aseverada. Y sólo la segunda puede ser verdadera o falsa. (Esto se parece al enunciable o *enuntiabile* de los escolásticos medievales.)

Los nombres propios pueden ser simples, como “Sócrates”, o compuestos, es decir, descripciones, como “el maestro de Platón”. Los nombres de predicado o de función pueden ser de primer nivel (constantes lógicas y predicados, es decir, funciones veritativas y funciones predicativas) y de segundo nivel (cuantificadores). Y los juicios pueden ser simples (categóricos) y complejos (conjuntivos, disyuntivos y condicionales).

Los términos tienen como sentidos conceptos y como referencias objetos. Lo primero da origen a una semántica intensional (en cuanto la intensión o comprehensión se opone a la extensión de las expresiones, esto es, hay ideas, además de

objetos), y lo segundo a una semántica extensional o denotativa (en la que sólo hay cosas). Frege usa las dos, pero privilegia la intensional.

Hay también referencia indirecta para las oraciones cuando se usa el estilo indirecto. La referencia indirecta es anómala; en lugar de ser a valores de verdad, es a conceptos o pensamientos. Esto se da, por ejemplo, en las oraciones subordinadas, como "Los hombres que practican la justicia son felices", donde "Los hombres… son felices" es la oración principal y "[Los hombres] que practican la justicia" es la subordinada. Según él, las oraciones principales tienen como sentido un pensamiento completo, y las subordinadas sólo la parte de un pensamiento. Por ello las principales sí tienen como referencia un valor de verdad, mientras que las subordinadas sólo lo poseen a veces. Aquí parece seguir la gramática latina más clásica, ya que va enumerando las oraciones subordinadas según la tradición más usual.[61] Divide, pues, las subordinadas en a) nominales, substantivas o completivas, como "Me alegro *de que hayas ganado*"; b) adjetivas o relativas, como "El traje *que me gusta* es difícil de encontrar"; c) adverbiales o circunstanciales, como "Estudias *como es debido*". Las nominales o completivas tienen como sentido una parte de un pensamiento y, al igual que el discurso indirecto, tienen como referencia un pensamiento y no un valor veritativo; esto se ve en sus especies: las completivas enunciativas, como "Cicerón opinaba *que la historia es la maestra de la vida*", las completivas volitivas, como "Te pido *que recapacites*", y las completivas interrogativas indirectas, como "Cada uno dude cuándo le conviene hablar". Las adjetivas o relativas no tienen como sentido un pensamiento, sino una parte de un pensamiento, y no tienen como referencia un valor de verdad, sino que es un objeto; esto se ve en sus especies, las relativas indefinidas, como "El que descubrió la forma elíptica de las órbitas planetarias", que se refiere a Kepler, y las relativas calificativas, como "La raíz cuadrada de 4 *que es menor que 0*",

que puede referirse a “la raíz cuadrada negativa de 4”. Las oraciones adverbiales o circunstanciales son más ambiguas; las adverbiales de finalidad, como “Te doy *para que me des*”, tienen como sentido una parte de un pensamiento y como referencia un pensamiento; las adverbiales de lugar y tiempo, como “Nos dirigimos al pueblo que señalaste”, tienen como referencia un objeto, ya que para Frege lugares y tiempos son objetos; y las adverbiales condicionales, como “*Siempre que te preocupas,* fumas” y “*Si estás nervioso,* entonces fumas”, tienen como referencia un pensamiento.

Monismo semántico

Frege es uno de los primeros en realizar un proyecto completo de lenguaje perfecto y de cálculo lógico, a saber, la escritura conceptual *(Begriffschrift),* con la que se pueden expresar las cosas en el formalismo. También introdujo en el signo (sobre todo en el signo lingüístico o término) los dos aspectos de sentido y referencia *(Sinn und Bedeutung).* El sentido es el modo de presentación de una cosa por la expresión; es lo que entendemos cuando oímos una expresión para la cual somos competentes. En cambio, la referencia es el objeto que designa el signo. Los nombres propios tienen como sentido las descripciones en las que se pueden parafrasear (por ejemplo, “Platón” en “el discípulo de Sócrates”, “el maestro de Aristóteles”, “el que escribió diálogos filosóficos”, etc.). Su referencia son los portadores del nombre. Los nombres comunes tienen como sentido un concepto y como referencia los individuos a los que se aplican. Los juicios (que no constan ya de sujeto y predicado, sino de argumento y término de función) tienen como sentido el pensamiento que expresan, y su referencia no son hechos, sino valores de verdad, a saber, verdadero y falso, según el caso que les toque. Por las críticas de

Russell en 1903, Frege se dio cuenta de que su sistema lógico tenía inconsistencias, como la permisión de las paradojas de conjuntos.

En Frege encontramos lo que podríamos llamar *monismo semántico,* esto es, la correspondencia exacta entre lenguaje y mundo. El lenguaje tiene un único correlato: los objetos, y la proposición es el nombre propio de los objetos, su etiqueta. Tiene tres principios lógicos: el de identidad, el de no contradicción y el de tercio excluso. Y dos principios de análisis: el de composicionalidad, que establece que el significado de una proposición se determina por el de sus partes, y el de extensionalidad, que establece que las extensiones que componen a una proposición se aplican a cosas distintas de ella misma. De esta manera, las proposiciones, que son oraciones aseverativas, tienen valor de verdad, esto es, pueden ser verdaderas o falsas; las otras oraciones (por ejemplo las preguntas, los mandatos, etc.) no lo tienen. Con arreglo a los principios estipulados y algunas reglas lógicas, entre las que descuella el *modus ponens,* se trata de construir un lenguaje perfecto o formal, teniendo una estructura axiomática.

George Edward Moore (1873-1958)

Para Moore resulta clara la importancia del lenguaje en el examen de los problemas filosóficos. Los formulaba en el lenguaje ordinario y utilizaba el sentido común para resolverlos. Se conjuntan, así, el análisis lingüístico y el análisis empírico, constituyendo el análisis conceptual. Por eso lo más propio del filósofo es el estudio cuidadoso del lenguaje: la filosofía del lenguaje. Moore no lo llamó “análisis lingüístico”, pero es lo que de hecho practicaba. Aprovecha esos análisis lingüísticos para resolver los problemas filosóficos. El tipo de estudio que prefiere

es el del lenguaje ordinario, y no para reformarlo o reconstruirlo, sino concediéndole valor en sí mismo.

Así aborda el problema de la realidad del mundo exterior, de la pertinencia del sentido común, y, sobre todo, del bien. Dentro de ese ámbito de la ética, señala la “falacia naturalista”, consistente en dar un paso lógicamente ilegítimo del ser al deber ser, de la naturaleza al bien, o del hecho al valor.[62] También con estos recursos del lenguaje ordinario fue célebre su crítica a la metafísica de los neohegelianos ingleses, como Bradley, que sostenían que todas las relaciones que se dan en el mundo son “relaciones internas”. Moore intentó hacerles ver que las relaciones son, más bien, externas, pues no se dan en un mundo monístico, sino ontológicamente pluralista.

Bertrand Russell (1872-1970)

Seguidor de Moore en su crítica de los neohegelianos ingleses y en su aprecio por el análisis lingüístico, Russell fue uno de los principales clásicos de la filosofía analítica. Esto se refleja en su filosofía del lenguaje, que está hecha desde la perspectiva de la lógica y con vistas a apoyar a la ciencia. Es, al mismo tiempo, uno de los pensadores más rigurosos y de los más abiertos en esta tradición. Fue uno de los grandes lógicos de esta línea, de los fundadores de la lógica matemática, con Frege y Whitehead, pero también estuvo atento a la ontología y a otras áreas. Por ejemplo, a pesar del positivismo del Círculo de Viena y de su negación de la metafísica, Russell se opuso a todo ello.[63]

Puede decirse que la filosofía del lenguaje de Russell atraviesa tres etapas: en primer lugar, en oposición a Frege, va perfilando su propia teoría, en la primera década del siglo XX; en segundo, por influencia de Wittgenstein, elabora su atomismo lógico, a finales de la segunda década y principios de la tercera; y, en tercero, por

influjo de Carnap y Morris, adopta las teorías de la psicología conductista, y ésta fue la teoría final, a finales de los años veinte y principios de los treinta.[64]

Oposición a Frege

Aunque en muchas cosas siguió a Frege, lo critica en su obra *The Principles of Mathematics* (1903).[65] Russell reacciona contra la dualidad fregeana sentido-referencia, y prefiere una postura solamente referencialista. Para él, lo principal era la referencia, a la que él llama *denotación*. Es decir, rechaza la distinción entre sentido y referencia, y propone sólo la denotación (sin connotación). En concreto, no cree que, como decía Frege, los nombres propios tengan como sentido un conjunto de descripciones, sino que sólo cumplen un papel referencial, denotativo. También critica que los nombres conceptuales tengan como sentido conceptos; para él, los conceptos son términos, con lo cual pueden tener nombres propios o descripciones, en lugar de nombres conceptuales. Y niega que los enunciados sean nombres de lo verdadero y de lo falso.

También señala las paradojas de conjuntos que se generan en el sistema de Frege, por permitir la autopredicación conjuntística, y así se tendría que decir que el conjunto de las cucharillas es él mismo una cucharilla, o que el conjunto de los polisílabos es polisílabo, mientras que el conjunto de los monosílabos no es él mismo monosílabo. Para evitar esas paradojas, Russell idea su *teoría de los tipos lógicos*, que es una jerarquización de niveles de particularidad y universalidad, teoría con la que se prohíbe que un término de un tipo se predique a otro del mismo tipo o nivel: tiene que predicarse un tipo superior de un tipo inferior (por ejemplo, *Juan* es del tipo ínfimo de los individuos, y *Juan y Pablo*, al ser

dos, son ya de un tipo superior, y lo mismo *hombre,* que es más universal, etcétera).[66]

En cuanto al problema del sentido y la referencia de los nombres propios y sus descripciones, en 1905 Russell llega a desarrollar, en su artículo “On Denoting”,[67] toda una teoría para mostrar que los nombres propios no tienen sentido, sino sólo referencia o denotación, y lo mismo las descripciones, a saber, la *teoría de las frases denotativas,* que después será la *teoría de las descripciones*. Según ésta, en contra de Frege —que decía que las descripciones son el sentido de los nombres propios—, Russell hace ver que, con el sistema lógico que él propone, las descripciones hacen que el nombre propio desaparezca, quedando en la variable a la que se le aplica la descripción como predicado, pero ya sin ese pretendido sujeto que era el nombre propio mismo. Por ejemplo, en lugar de “Walter Scott” se pone la descripción “el autor de *Waverley”*, y se parafrasea como “la x tal que es el autor de *Waverley”*, con lo cual el nombre propio se ha eliminado. Es decir, las descripciones pueden transformarse en predicados de una x, que es única, y desaparece la descripción como sujeto, es decir, pierde su figuración primaria, pasando a una figuración secundaria, como predicado, en la que ya no da problemas.

Russell puso en práctica esto de varios modos. Con Whitehead, construye el cálculo lógico recogido en la obra *Principia Mathematica* (1912). Allí trata de aplicar tanto la teoría de las descripciones como la de los tipos lógicos a la lógica, dedicándoles apartados muy conspicuos.[68] Ello le ha contado como una gran aportación a la lógica desde la filosofía del lenguaje.

Atomismo lógico

Hacia 1918, en lo que se llama la época del atomismo lógico, compartida con su discípulo Wittgenstein, da una mayor

elaboración a su teoría de las descripciones y su teoría de los tipos lógicos, y llega a excluir las paradojas lógicas. Asimismo, aunque Russell depende mucho de Moore, se aparta de él en cuanto que busca reformar el lenguaje ordinario a trasluz de un lenguaje ideal o perfecto. El lenguaje ordinario encierra muchas incorrecciones y aun paradojas. Fueron las paradojas lógicas las que más lo impulsaron a buscar ese lenguaje perfecto. Para limpiar el lenguaje ordinario de esas imperfecciones, se da a la búsqueda de la gramática lógica, no sólo gramática lingüística; esa gramática lógica podrá ayudar a superar las ambigüedades del lenguaje ordinario, y servirá de modelo para reconstruirlo como lenguaje formal o lógico. Se busca la forma lógica de las expresiones, más allá de su forma gramatical.[69] Por ejemplo, la forma lógica de las oraciones, proposiciones o enunciados no es sólo la de sujeto, cópula y predicado, sino una estructura relacional, en la que el predicado funciona como relator y los sujetos como correlatos.[70] Además, la teoría de las descripciones definidas es un recurso para evitar paradojas lógicas,[71] así como también lo es la teoría de los tipos lógicos.[72]

En Russell podemos encontrar, a diferencia de Frege, un dualismo semántico, en el que el lenguaje se relaciona con el mundo y con algo más, es decir, el lenguaje no tiene un único correlato (los objetos), sino diversos correlatos para cada componente de la proposición. Así, las proposiciones no son nombres propios de los objetos, sino expresiones más complejas, en las que cuentan las partes. Así, hay sujetos y predicados. Los sujetos pueden ser nombres propios (o términos singulares), frases denotativas (o descripciones definidas) y frases cuantificacionales. Los predicados son los que significan propiedades.

Los términos pertenecen al lenguaje, y con ellos se construyen oraciones, de entre las cuales las declarativas (en modo indicativo) pueden ser verdaderas o falsas. Los términos sólo significan en la oración, por eso se buscará su significado en ella, y la oración será

la unidad lingüística de significado, el centro de la lógica y la semántica. Se busca la forma lógica de las oraciones, que constituye la estructura gramatical profunda. Así, en la proposición tradicional encontramos una forma gramatical (estructura superficial) que tiene sujeto, cópula y predicado; pero tiene la forma lógica de relaciones, esto es, hay nombres de sujeto o propios (saturados) y nombres de predicado o de función (insaturados), a lo que se añade su cualidad (afirmativa o negativa) y su cantidad (universal o particular). Los nombres propios pueden ser simples ("Walter Scott") o compuestos ("El autor de *Waverley*"), pero siempre significarán como todos, no en cuanto a sus partes. Es decir, siempre denotarán a un individuo. Por su parte, los nombres de función pueden ser de primer nivel (las constantes lógicas y los predicados, esto es las funciones veritativas y las funciones predicativas), y de segundo nivel (a saber, los cuantificadores).

Los sujetos son nombres propios, frases denotativas, y los predicados son relaciones (monádicas, diádicas, etc.). Russell elabora toda una teoría para eliminar las descripciones definidas, que Frege veía como el sentido o paráfrasis de los nombres propios. Russell hace ver que, con la cuantificación lógica, estas descripciones se pueden eliminar; por ejemplo, "el autor de *Waverley* es calvo" se parafrasea como "hay una *x*, y sólo una, que es el autor de *Waverley,* y esa *x* es calva". Como se ve, en esa paráfrasis, la descripción definida ha dejado de ser sujeto y sólo aparece como predicado de la variable *x*.

Conductismo lingüístico

Del atomismo lógico, Russell pasa a una explicación conductista del lenguaje; pero se opone al empirismo tan fuerte que excluía la metafísica.[73] Por eso fue opositor del positivismo lógico. Su

interés por la psicología conductista puede encontrarse en épocas tempranas, como 1919.[74] Pero es sobre todo en su libro *Analysis of Mind* (1921) donde se ve más clara esa tendencia. Allí establece que la significación o significado es una relación causal psicológica en la que se da una asociación entre el signo, la imagen y la cosa. La imagen sirve de mediación para reconocer la cosa, que por lo general es un conjunto de cosas, y la imagen nos da el prototipo según el cual reconocemos los ejemplares; por ejemplo, para "gato" y para "tigre" los prototipos son a la vez parecidos y diferentes. La adquisición del lenguaje se da conductísticamente, por hábitos adquiridos, mediante la repetición de estímulos.

En 1938, Russell traba contacto con Carnap y Morris, en Chicago, y bajo el influjo de ambos trata de hacer compatibles la lógica matemática y el conductismo. Esto se ve en su libro *Una investigación sobre el significado y la verdad* (1940), donde conjunta logicismo y conductismo en la teoría del lenguaje. Allí adopta la noción de verdad de Tarski y desarrolla su célebre teoría de las actitudes proposicionales. De esta manera, las proposiciones no tienen como denotación la verdad o la falsedad, sino hechos, estados de cosas, configuraciones de objetos. También distingue entre una proposición y una sentencia o enunciado:

> *Quizá* podemos explicar la "significancia" de una sentencia como sigue. Primero: algunas sentencias significan hechos observados […] Segundo: algunos hechos observados son creencias. Una creencia no necesita envolver ninguna palabra en el creyente, pero siempre es posible (dado un vocabulario utilizable) encontrar una sentencia que signifique el hecho percibido del que yo tengo una creencia tal-y-cual. Si esta sentencia comienza "yo creo que", lo que sigue a la palabra "que" es una sentencia que significa una proposición, y se dice que la proposición es lo que estoy creyendo. Consideraciones exactamente similares se aplican a la duda, el deseo, etcétera.[75]

De esta manera, vemos cómo Russell, que fue uno de los pensadores más influyentes en la filosofía analítica, se acerca a la línea norteamericana de corte conductista, como la de Morris y Quine, este último muy influido por el psicólogo conductista Burrus F. Skinner, su amigo.[76]

Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

Wittgenstein sigue a Frege y a Russell, pero es también el que contagia a Russell el ideal reconstruccionista del lenguaje y es apoyado por él en esa empresa. Igualmente influye en el Círculo de Viena, con ese mismo ideal. Con todo, recibe asimismo la influencia de Moore y por eso pone una gran atención en el lenguaje ordinario. De ahí que se hayan señalado dos épocas en él, de acuerdo con sus obras principales: a saber, la del *Tractatus logico-philosophicus* (1921) y la de las *Investigaciones filosóficas* (publicadas póstumamente, en 1953).

En la primera sostiene una búsqueda del lenguaje perfecto y de la forma lógica de la realidad, más allá de la forma gramatical en la que la enreda el lenguaje ordinario. Tiene una teoría del significado como reflejo, en la que el lenguaje "espejea" o refleja la realidad. Es la teoría "pictórica" del significado. Pero en la segunda época abandona esa teoría y la suple por la del significado como uso lingüístico; los signos adquieren significado en juegos de lenguaje, y éstos surgen dentro de formas de vida, prácticas y relaciones sociales concretas. En esta segunda época no pretende reconstruir el lenguaje ordinario, ni resolver los problemas que surgen por su causa, sino que trata de disolverlos, de hacer ver que no son problemas reales, con una actitud "terapéutica" más que reconstructora.[77] Según algunos, como Kenny, hay una continuidad entre sus dos épocas,[78] pero no se puede negar que la segunda significó un cambio muy fuerte. De cualquier forma, en

todas sus épocas ejerció un gran influjo sobre los filósofos analíticos, de ahí su importancia en esta corriente.

Primera época: teoría figurativa o pictórica del significado

En el *Tractatus*, pues, Wittgenstein sostiene una correspondencia muy estrecha entre el signo y la cosa, en la que el signo es figura de la realidad. Él sostiene en ese entonces que “el mundo es todo lo que acaece”,[79] es la totalidad de los hechos, y es como una estructura configurada por hechos atómicos, los que, a su vez, están configurados por objetos. Bajo esta configuración está la sustancia del mundo, que es forma y contenido, y que es necesaria para tener una figura del mundo y para que las proposiciones sobre él puedan ser verdaderas o falsas. La sustancia —forma y contenido— es fija y la configuración es variable —es una estructura compuesta por relaciones necesarias de dependencia de los objetos unos con otros.

Esto es lo que permite que podamos obtener un modelo, una pintura o una figura del mundo, cuya verdad depende de su correspondencia con éste. Por eso dice Wittgenstein: “Nosotros nos hacemos figuras de los hechos”.[80] Para la lógica hay un espacio en el que se reflejan las posibilidades de los objetos y los hechos; es un espacio de posibilidades o espacio lógico, que se realiza conforme a leyes. Los dos grandes sectores de esta posibilidad pueden delimitarse como la existencia y la no existencia, que son las posibilidades de que los objetos entren a formar hechos atómicos y de que éstos pasen a constituir posibles estados de cosas. Y son posibilidades esenciales, no accidentales, pues en la lógica no entra lo accidental: en ella no hay sorpresas.

En este espacio lógico se construye la figura, que “es un modelo de la realidad”.[81] Ésta corresponde a los objetos, que son entidades lógicamente simples, pues son los constitutivos últimos

del mundo, su sustancia. Y los objetos, a fuer de elementos simples, se combinan en el hecho atómico determinando su posibilidad, y así pasan a constituir un estado de cosas, un hecho. La figura refleja este hecho. Lo simple y fijo ha pasado a entrar en algo compuesto y mudable, que es la configuración. Y de esa configuración elaboramos un modelo; la figura es tal modelo.[82]

La figura es verdadera o falsa según su relación con lo figurado: “A los objetos corresponden en la figura los elementos de la figura”.[83] Es decir, hay una correspondencia biunívoca, de uno-a-uno, entre los objetos del mundo y los elementos de la figura, pues “los elementos de la figura están en la figura en lugar de los objetos”.[84] Además, la figura es ella misma un hecho, porque todas las figuras lo son, tales como fotografías, retratos, dibujos, esculturas, mapas, partituras musicales, grabaciones, en fin, todo lo que es representación de algo, y puede ser material o no, como el pensamiento. Pero no todo hecho es figura, por lo que hay que ver las condiciones de esto.

Como primera condición para que un hecho sea una figura se necesita que sea un hecho representativo. Para esto debe tener elementos que estén combinados unos respecto de otros de un modo determinado según cierta conexión figurativa estructural entre ellos. “A esta conexión de los elementos en la figura se le llama su estructura y a su posibilidad su forma de figuración.”[85] Esta forma es posibilidad figurativa porque hace posible la correspondencia de los elementos figurativos con los elementos objetivos. Wittgenstein emplea la comparación con una escala, con cuyas coordenadas se mide un objeto de la realidad: “La relación figurativa consiste en la coordinación de los elementos de la figura y de las cosas”.[86] Siguiendo con la comparación, dice que tales coordinaciones vienen a ser como los tentáculos de los elementos de la figura que le sirven para mantener su contacto con la realidad que es figurada.

La segunda condición para que un hecho sea figura es que debe mantener con lo figurado una relación de semejanza, que avanza según grados, llegando hasta compartir aspectos idénticos: “Un hecho, para poder ser una figura, debe tener algo común con lo figurado. En la figura y en lo figurado debe haber algo idéntico para que una pueda ser figura de lo otro completamente”.[87] Tienen en común la forma de figuración. Ella consiste en lo siguiente: la figura que tiene la misma forma que otra realidad puede representarla, figurarla. Pero la figura no es representación de sí misma, no se figura, se muestra. Y en este figurar lo real, adecuada o inadecuadamente, reside su verdad o falsedad. El figurar o decir se contrapone al mostrar. La figura se muestra, pero en su mostrarse dice algo. En eso consiste su forma de representación. Y eso nos conduce a su figuración o figuratividad lógica.

Dado que la relación de figuración puede avanzar grados hasta llegar a cierta identidad, el más alto grado de relación figurativa se da cuando hay cierta identidad estructural entre la figura y el mundo real. Pudiendo entonces decirse, con toda verdad, que “la forma lógica puede figurar al mundo”.[88] La figura más plena del mundo es la figura lógica, y esta noción de figura, pintura o modelo es la clave de la teoría wittgensteiniana del significado en la época tractariana.

La estructura figurativa es la forma de figuración o el *sentido,* en la que la relación figurativa es sólo posible; por eso Wittgenstein dice: “La figura representa lo que representa, independientemente de su verdad o falsedad, por medio de la forma de figuración. Lo que la figura representa es su sentido”.[89] Por otra parte, la relación de figuración es la parte de *referencia,* es su correspondencia con lo figurado, su *valor de verdad:* “En el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad, consiste su verdad o falsedad”.[90] Pero el conocimiento de este acuerdo o desacuerdo exige la comparación con lo figurado: “Para conocer si la figura es verdadera o falsa debemos compararla con la

realidad”.[91] Esto significa que no basta con la estructura, con la forma lógica, para conocer el valor de verdad de una figura: “No se puede conocer sólo por la figura si es verdadera o falsa”.[92] Porque, como hemos dicho, la figura por sí sola es únicamente el momento del sentido, y falta el de la referencia. Así llega Wittgenstein a una conclusión por demás importante para una semiótica realista-correspondentista: “No hay figura verdadera *a priori*”.[93]

Después de esto, identifica como la figura principal —la figura lógica por excelencia y, diríamos, el signo por antonomasia— al pensamiento: “La figura lógica de los hechos es el pensamiento. […] La totalidad de los pensamientos verdaderos es una figura del mundo”.[94] Mas de la idea del pensamiento como figura del mundo pasamos a la de la proposición como figura del pensamiento. El pensamiento es figura, pero también es susceptible de tener una figura: la proposición. Para Wittgenstein, tiene que hablarse de dos aspectos de la proposición: *a)* la proposición en sí misma, como un acto mental e interior, y *b*) el signo proposicional, como un acto sensible y exterior (por el cual el pensamiento se exhibe y deja de ser un signo oculto, un lenguaje privado, que después Wittgenstein se empeñará tanto en excluir de lo lingüístico). A este respecto nos dice:

> En la proposición, el pensamiento se expresa perceptiblemente por los sentidos. Nosotros usamos el signo sensiblemente perceptible de la proposición (sonidos o signos escritos, etc.) como una proyección del estado de cosas posible. El método de proyección es el pensamiento del sentido de la proposición. Llamo signo proposicional al signo mediante el cual expresamos el pensamiento. Y la proposición es el signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo.[95]

La proposición es algo mental; el signo proposicional es algo material.

Así como ha distinguido entre objetos y estados de cosas o hechos, Wittgenstein distingue ahora entre nombres y proposiciones. Únicamente un hecho puede suscitar sentido; un objeto no puede hacerlo. Así, sólo las proposiciones tienen sentido, no las clases de nombres. Los nombres se pueden comparar con los puntos: son dispersos, en segregación; las proposiciones, en cambio, se pueden comparar con las flechas: tienen sentido. Los hechos o estados de cosas son susceptibles de descripción, no de nombramiento. A los objetos les compete el ser nombrados. No hay que confundir proposiciones y nombres; a veces induce a confusión su forma gráfica, pues en ella el signo de la proposición no aparece como distinto del signo de objeto, la palabra o nombre. Eso llevó a Frege a definir la proposición como nombre compuesto. Pero "la esencia del signo proposicional se hace muy clara cuando lo imaginamos compuesto de objetos espaciales (tales como mesas, sillas, libros) en vez de signos escritos".[96] Aquí vuelve Wittgenstein a reforzar su teoría pictórica o figurativa del signo:

> En las proposiciones, el pensamiento puede expresarse de modo que a los objetos del pensamiento correspondan los elementos del signo proposicional. A estos elementos los llamo "signos simples" y a la proposición "completamente analizada". Los signos simples empleados en la proposición se llaman nombres. El nombre significa el objeto. El objeto es su significado. ("A" es el mismo signo que "A".) A la configuración de los signos simples en el signo proposicional corresponde la configuración de los objetos en el estado de cosas. El nombre representa en la proposición al objeto. Sólo puedo *nombrar* los objetos. Los signos los representan. Yo solamente puedo hablar *de* ellos; no puedo *expresarlos*. Una proposición únicamente puede decir *cómo* es una cosa, no *qué* es una cosa.[97]

Con esto ha llegado Wittgenstein a esa teoría de los componentes últimos de los signos, correspondientes a los componentes últimos

de la realidad, que tanto influyó sobre Russell en su época del atomismo lógico. Los nombres son los átomos lógicos, mientras que las proposiciones son las moléculas lógicas. Esto puede verse en el hecho de que el nombre no es susceptible de análisis, mientras que sí lo es la proposición, porque el nombre es signo primitivo e irreductible, mientras que la proposición es signo derivado y compuesto. El signo proposicional puede ser analizado —y sólo hay un análisis completo— por definición. Pero el signo nominal no puede ser analizado por definición, es indefinible; sólo es susceptible de elucidación mediante otras proposiciones en las que se aplica dicho signo; pero no puede repetirse ese proceso, pues daría pie a una *progressio in infinitum*. Por eso el nombre es un signo primitivo y hace posible la definición, que se realiza con base en signos primitivos cuyo significado es ya conocido. Al hablar de análisis proposicional, con base en elementos primitivos cuya formación se conoce por elucidación a través de aplicación, Wittgenstein entra en el terreno de la sintaxis. Ésta es una forma lógica. En un principio, depende de algo arbitrario, pero después debe obedecerse. Y esto conduce a la construcción de un simbolismo confiable, en el que se distingan bien los tipos de expresiones. Se evitarán las confusiones estableciendo este simbolismo. Es una *gramática lógica*. Su parte más importante es la sintaxis lógica,[98] pero también incluye una semántica lógica.[99]

Lo más notable de la sintaxis lógica de Wittgenstein es que en ella se determinan, por descripción, las formas lógicas sin tomar en cuenta el significado.[100] Wittgenstein desarrolla la teoría de las proposiciones como funciones, en el sentido de Frege y Russell. Respecto de Frege, excluye su tesis de que las proposiciones son nombres de valores de verdad. Respecto de Russell, dice que no hace falta su teoría de los tipos en un simbolismo en el que cada clase de símbolos (nombres y proposiciones, en nuestro caso) tenga su papel bien determinado.

En cuanto a la semántica, trata de la interpretación o contenido de los signos. La semántica del *Tractatus* de Wittgenstein, a saber, la teoría "pictórica" o "figurativa" del significado,[101] puede llamarse "denotativa", en un sentido cercano a lo "referencial".[102] Respecto de Frege, modifica el uso de "sentido" y "referencia" (o "significado", *Bedeutung*), diciendo que los nombres sólo tienen referencia, y que las proposiciones tienen, además de ésta, sentido. Respecto de Russell, modifica su interpretación de los conectivos lógicos, los cuales pueden entenderse y definirse por los valores de verdad que originan. Pero la mayor aportación de Wittgenstein es la interpretación de las proposiciones con base en sus *fundamentos de verdad*, esto es, al valor de verdad que les correspondería según las posibilidades de verdad que les competen, establecidas en una combinación; lo que conocemos como "tablas de verdad" o procedimientos de decisión por tablas "alético-funcionales".[103]

Interludio y transición a la segunda época

Después de haber sostenido la teoría pictórica del significado en su *Tractatus logico-philosophicus,* Wittgenstein evolucionó hacia una concepción del significado como función del uso.[104] (Él mismo comenta que en buena parte ese cambio se debió a discusiones que mantuvo con Piero Sraffa, economista italiano que enseñaba en Cambridge.) Esta nueva teoría tuvo un origen tan curioso y notable como la teoría pictórica misma. La teoría pictórica le había surgido cuando en la primera Guerra Mundial leía en las trincheras los periódicos para matar el tiempo. En ellos vio cómo en Francia se representaba un accidente automovilístico, por medio de maquetas y autos a escala, y ello le sirvió para reforzar su intuición de cómo debía operar el lenguaje.[105] El lenguaje era una especie de maqueta de la realidad, lo cual era posible porque compartía con ella algo, a saber, la forma lógica. Hasta que un día Sraffa, en un paseo en el

que discutían, hizo a Wittgenstein una seña muy napolitana con la mano, apretando los dedos vueltos hacia arriba, y meneando breve y rítmicamente la mano debajo del mentón, como señal de desagrado y desprecio. Y le preguntó: “A ver, ¿cuál es la forma lógica de esto?” Wittgenstein quedó tan desconcertado por no poder responder a ello, que eso lo llevó a cambiar su punto de vista respecto del significado.[106] Dejando de lado lo anecdótico de ese cambio, lo cierto es que es radical —aunque algunos, como Kenny, han querido hacer ver una continuidad entre las dos épocas—, si se piensa que en la teoría pictórica los nombres representan a los objetos y los signos proposicionales a los estados de cosas, y en la teoría del uso, o pragmática, la expresión *representa* en relación con la clase de uso en que se la profiere. Es decir, los signos adquieren significado dentro de juegos de lenguaje particulares (dependiendo del modo como se les utiliza) y los juegos de lenguaje se constituyen en el seno de una colectividad lingüística que los “juega” y cuya manera de vivir los refleja, es decir, ellos constituyen formas de vida peculiares. Es así como los signos se vuelven palabras, esto es, adquieren significado. También es muy de atender la influencia de Karl Bühler —señalada por William Warren Bartley III— sobre Wittgenstein, pues éste tuvo que leerlo por ser aquél el teórico “oficial” de la reforma educativa austriaca cuando el autor del *Tractatus* era maestro de escuela en los años veinte. Wittgenstein lo conoció personalmente y, aunque no consta en las listas de sus alumnos, seguramente asistió a algunas clases suyas. Lo cierto es que Bühler y los psicólogos gestaltistas, que cultivaban una filosofía del lenguaje contextualista, influyeron mucho en el pensamiento del último Wittgenstein.[107]

Segunda época: el significado como función del uso

En las *Investigaciones filosóficas* es donde Wittgenstein expone de la forma más acabada esta segunda posición. Comienza enfrentándose a San Agustín, quien quería explicar el funcionamiento del lenguaje por su aprendizaje. Pero, dice Wittgenstein, "el aprendizaje del lenguaje no es aquí una explicación, sino un adiestramiento".[108] Quedaría explicar el lenguaje por su finalidad, su uso, que sería lo principal. El lenguaje es, ante todo, una actividad regulada, un juego, un instrumento. Más aún, el lenguaje puede concebirse como un juego que "contiene" otros juegos, por los que se aprende su manejo (aunque, por supuesto, esto no es algo determinable *a priori*). Todo él podría ser como esos juegos que se juegan en corro, entre niños, para asimilar el lenguaje materno. Por eso Wittgenstein afirma que llamará "juegos de lenguaje" a esos contextos de uso lingüístico, que son conjuntos de actividades regladas, y llega a decir: "Llamaré también 'juego de lenguaje' al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido".[109] Pues bien, los juegos resultan de acciones realizadas conforme a reglas (de ahí la importancia que da Wittgenstein al estudio del intrincado problema de qué cosa sea seguir una regla).[110] Las palabras que tienen una función designadora la muestran en su uso. No hay que preguntar sin más qué significa una expresión, sino, más apropiadamente, cómo se le usa. Esto lo muestra Wittgenstein de diversas maneras. Por ejemplo, la designación o *referencia*, que se da en el nombrar, gracias a los nombres, se capta y se entiende por el uso que se hace de los mismos, porque en el acto mismo del nombrar no podemos decir que esté ya contenido todo lo que hacemos después con los nombres, dado que son cosas muy diversas.[111]

Si bien es cierto que el nombre designa una cosa porque es como un rótulo que se le pega para designarla, ya que hay varios géneros o tipos de palabras, el todo de la oración depende del uso o de la finalidad de los hablantes (es decir, está sujeta a sus

inclinaciones e intenciones). Y las finalidades (e inclinaciones o intenciones) dependen de las formas de vida de los hablantes y a la vez las engendran. Por eso Wittgenstein llega a decir que "imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida".[112] Y así como la designación o referencia de los nombres se determina en el uso, así también el sentido de las oraciones en el modo de su empleo; es decir, también en el uso: "¿Pero no consiste el mismo sentido de las oraciones en su mismo *empleo*? (En ruso se dice 'piedra roja' en vez de 'la piedra es roja'; ¿les falta la cópula en el sentido o añaden la cópula *mentalmente*?)".[113] Naturalmente que es por el contexto de uso como se ve la injerencia de la cópula, y se la completa mentalmente.

Pero así como el uso que damos a las palabras es múltiple y muy diverso, también lo es el que damos a las oraciones. Por eso su significado tiene que especificarse en el uso. Nos increpa Wittgenstein:

> ¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? Hay *innumerables* géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos "signos", "palabras", "oraciones". Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. (Una *figura aproximada* de ello pueden dárnosla los cambios de la matemática.)[114]

Con el lenguaje podemos realizar los juegos de ordenar, describir un objeto, relatar un acontecimiento, hacer conjeturas o hipótesis acerca de él y aun comprobarlas, rendir los resultados de esa experimentación, inventar historias o chistes, actuar en el teatro, cantar a coro, adivinar acertijos, resolver problemas matemáticos, traducir, suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar (entre otras cosas). El no tomar en cuenta esta diversidad ha propiciado las

cosas que han dicho los lógicos sobre la estructura del lenguaje (y entre ellos se incluye explícitamente Wittgenstein a sí mismo, aludiendo al “autor del *Tractatus logico-philosophicus*”). Para poder definir lo que es el lenguaje y las unidades lingüísticas y las secuencias de éstas, a saber, las palabras y las oraciones, hay que atender a lo que de hecho hacemos con ellas cuando las usamos. Esto vale incluso para las definiciones ostensivas. Wittgenstein aclara:

> Se podría, pues, decir: La definición ostensiva explica el uso —el significado— de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje. Así, cuando sé que otro me quiere explicar el nombre de un color, la explicación ostensiva “Esto se llama *sepia”* me ayudará a entender la palabra —y esto puede decirse si no se olvida que ahora se originan todo tipo de cuestiones en relación con las palabras “saber” o “estar claro”.[115]

Porque se han asimilado o integrado las reglas de un juego, porque se las ha observado, se puede plantear la pregunta por las expresiones; a veces tendrán que aprenderse las reglas por ostensión; a veces tendrán que *adivinarse,* y con riesgo de equivocación. Pero siempre es por el uso, no solamente por la definición ostensiva en aislamiento o separada de un contexto de uso.

Las palabras son distintas piezas de juego y tienen diferentes categorías, según las finalidades de los juegos, y de acuerdo con esas mismas finalidades las rigen las reglas. Los nombres, por ejemplo, son un tipo de palabras que pueden evocar la figura de las cosas que nombran, o ser como etiquetas, o pronunciarse mientras se señalan las cosas. No obstante, hay otros tipos de palabras que son parecidas a los nombres, como los pronombres, pero con distinta función, según el uso. Dice Wittgenstein, por ejemplo:

> ¿qué nombra la palabra "esto" en el juego de lenguaje (8) [uno que ha descrito] o la palabra "eso" en la explicación ostensiva "Eso se llama…"? Si no se quiere provocar confusión, es mejor que no se diga en absoluto que estas palabras nombran algo. Y curiosamente se ha dicho una vez de la palabra "esto" que es el nombre *genuino*. De modo que todo lo demás que llamamos "nombres" lo son sólo en un sentido inexacto, aproximativo.[116]

La misma categoría de *nombre* es difusa; llamamos "nombre" a muchos usos distintos de las palabras, relacionados entre sí por parecidos. Pero lo que más parecería nombre, a saber, "esto", no se encuentra en esa clase. El pronombre "esto" nos sirve a veces —aparentemente— para designar un objeto y a veces —como dice Wittgenstein— para "dirigirle la palabra", esto es, para bautizarlo o definirlo por ostensión. Wittgenstein encuentra que tenemos la poderosa inclinación a pensar que la palabra que es un nombre debe designar realmente una cosa simple, una entidad básica.[117] Tales palabras serían nombres propios en el sentido ordinario y, además, nombres genuinos. Sin embargo, vemos aquí que el significado de ellos no es el referente, pues siguen teniendo significado aun cuando desaparezca y ya no exista la cosa referida. A Wittgenstein le parece muy importante esto, por lo que insiste:

> Hablemos primero de *este* punto del razonamiento: que la palabra no tiene significado si nada le corresponde. Es importante hacer constar que la palabra "significado" se usa ilícitamente cuando se designa con ella la cosa que "corresponde" a la palabra. Esto es confundir el significado del nombre con el *portador* del nombre. Cuando el Sr. N. N. muere, se dice que muere el portador del nombre, no que muere el significado del nombre. Y sería absurdo hablar así, pues si el nombre dejara de tener significado, no tendría sentido decir "El Sr. N. N. está muerto".[118]

Aun cuando el referente no exista, existe su sentido —es decir, su significado—, por eso no se puede confundir el significado con el referente: “Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra ‘significado’ —aunque no para *todos* los casos de su utilización— puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje. Y el *significado* de un nombre se explica a veces señalando a su *portador”*.[119] Pero en el caso del demostrativo, por ejemplo, “esto”, no puede carecer de portador para tener significado. En esto difiere del nombre. El pronombre demostrativo siempre se usa ostensivamente referido a algo, es decir, “esto” tiene significado siempre y cuando haya un *esto* efectivamente, mientras que el nombre no se usa ostensivamente, sino que sólo se explica ostensivamente, es decir, señalando a su referente. Se dijo que los nombres designan objetos simples. Wittgenstein dice que eso depende de lo que se entienda por “compuesto”. Y, en el fondo, esos elementos básicos no pueden explicarse, sólo pueden nombrarse.[120]

El acto de nombrar es previo y preparatorio para el de describir, en el que se asignan propiedades a las cosas nombradas. El nombrar es un acto inicial para comenzar un juego, es proponer los elementos o piezas del juego, pero todavía no es comenzar a jugar; el nombrar no es aún una jugada, eso ya se da en el describir. El nombrar es parte de los preámbulos, al modo como lo es el establecer las reglas (aunque puedan modificarse o aumentarse al avanzar el juego). Además, se supone que al nombrar algo se entabla una correspondencia entre el nombre y la cosa designada.[121]

Las reglas, pues, ayudan a que los nombres tengan una función en el juego, y a que puedan formarse con ellos (y otras palabras) descripciones en forma de oraciones. Pero resulta que no disponemos de una fórmula general para comprender esta estructuración de palabras formando oraciones o proposiciones. Sólo alcanzamos a conocer la gramática superficial del lenguaje

que usamos, y no tiene sentido aspirar al conocimiento de reglas universales de construcción que gobiernan esos procesos, ni existe algo así como la forma general de la proposición, y, por lo mismo, tampoco se da la comprensión general del lenguaje.[122]

Mas para Wittgenstein, apenas comenzamos a buscar lo que tienen de común los juegos (y los lenguajes), eso común se vuelve más huidizo y se difumina, desaparece el posible universal que buscábamos, y hemos de contentarnos con un mero *parecido* que, aun cuando nos evoca algo universal que lo sustenta, no es del todo perfecto como universal que nos permita comprender y tener la explicación definitiva de los lenguajes. Dice:

> No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión "parecidos de familia"; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc., etc. Y diré: los "juegos" componen una familia.[123]

Por eso en principio todas las expresiones (sobre todo las palabras, pero aun las oraciones, por la ambigüedad y el equívoco o anfibología) pueden tener toda una familia de significados. Todo ello se especifica y cobra precisión —esto es, pierde ambigüedad— mediante las reglas de uso, las reglas del juego lingüístico en cuestión, la aplicación. De ahí que para Wittgenstein tenga tanta importancia la noción de "seguir una regla". Es en definitiva remover y evitar los malentendidos. Es lo que hemos de buscar.[124] Esto es buscar la esencia del lenguaje. Sin embargo, la intención de Wittgenstein es reconducir la palabra "esencia", y otras, desde su empleo metafísico a su empleo cotidiano. Trata de destruir esos castillos construidos en el aire. Así, cuando se nos pregunta el concepto de proposición, debemos dar ejemplos cotidianos de proposiciones, para que se vea que es proposición todo lo que

tenga parecido con ellas. Se puede afirmar que proposición es aquello que decimos que es verdadero o falso.

Si la atribución de la verdad y la falsedad no es algo que se ajusta a la proposición porque ella se ajuste a la realidad, ¿depende entonces de la convención? Tampoco ello es claro y decisivo, aunque en parte depende de eso. Wittgenstein reclama: "¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso? Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen;* y los hombres concuerdan en el *lenguaje.* Ésta no es una concordancia de opiniones, sino una forma de vida".[125] Wittgenstein no tiene una teoría coherentista de la verdad, ni una correspondentista, ni siquiera pragmatista o convencionalista; en todo caso, sigue la teoría de la verdad como redundancia —parecida a la de Frank Ramsey—; por consiguiente, para él la verdad de la proposición —ya que sólo hay significado por el uso— depende de los fines e intereses de los que la usan en el seno de una comunidad hablante, es decir, depende en definitiva de la forma de vida de los que se introducen en ese juego de lenguaje en cuestión.

Nuevamente se nos escapa la esencia de la proposición, la esencia del significado y la naturaleza misma del lenguaje. Hemos de contentarnos con entender los significados de las expresiones como funciones del uso, de acuerdo con las reglas del juego en que se usan. Pertenecen a juegos de lenguaje. Y los juegos de lenguaje sólo cobran sentido dentro del contexto de las formas de vida que reflejan. Porque los juegos del lenguaje se dan en una comunidad de hablantes, y éstos dependen de sus formas de vida para dar sentido a sus expresiones. Una forma de vida de una comunidad de hablantes es lo que sirve de contexto y marco a un juego de lenguaje y se configura o conforma junto con él. Wittgenstein lo expresa así: "La expresión '*juego* de lenguaje' debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida".[126] De acuerdo con todo esto, la filosofía no

es una construcción teórica que explique los meandros del lenguaje, sino una destrucción de los problemas engendrados por los enredos del lenguaje. La filosofía es para Wittgenstein una terapia, una curación de las ambigüedades del lenguaje,[127] debidas a su mal uso y a una incomprensión de su uso real: “La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio del lenguaje”.[128] Con esa terapia del lenguaje desaparecerán las ambigüedades lingüísticas e *ipso facto* desaparecerán también los problemas filosóficos. En la concepción de la filosofía que tiene Wittgenstein no se trata tanto de que los problemas filosóficos se resuelvan sino de que se disuelvan, se esfumen y dejen de ser problemas. La cura radical para los problemas filosóficos viene de la descripción correcta de los usos de las palabras. La filosofía es fundamentalmente filosofía del lenguaje, y su procedimiento metodológico es una terapéutica del uso lingüístico.

El positivismo lógico

Moore, Russell y Wittgenstein dejan sentir su influencia en el Círculo de Viena, que proponía un positivismo nuevo, un neopositivismo o positivismo lógico.[129] Los del Círculo de Viena recogen el proyecto formalista y revisionista del lenguaje de Russell y del primer Wittgenstein.[130] Su filosofar sobre el lenguaje tiene por cometido transformarlo y purificarlo.

Moritz Schlick (1882-1936), quien es el fundador del Círculo, sigue muy de cerca al Wittgenstein del *Tractatus.* La filosofía, más que un sistema de proposiciones, es un sistema de actos, actos de análisis de las proposiciones de la ciencia, y del lenguaje ordinario para corregirlo. Así, ciertos problemas filosóficos desaparecerían al mostrarse unos como inadecuadas comprensiones del lenguaje y otros como cuestiones científicas ordinarias. Esto lo desarrolló

Schlick hasta que murió trágicamente, en la misma Universidad de Viena, balaceado por un estudiante que estaba fuera de sí.

Rudolf Carnap (1891-1970) insiste en esta postura, y entiende la filosofía como un análisis del lenguaje que se apoya en la experiencia, esto es, insiste en el análisis lógico del lenguaje desde un punto de vista empírico, pero se ocupa más de sujetar al lenguaje a un formalismo lógico.[131] La filosofía analiza el lenguaje para formalizarlo, para aplicarle los moldes de la lógica matemática. De esta manera, muchos problemas que se dan en la filosofía se mostrarán como pseudoproblemas, tales como los de la metafísica y los de la ética, que son puramente emocionales, sin contenido cognoscitivo.

Primero aplicó la sintaxis lógica, en los años treinta; luego, en los cuarenta, la semántica; y finalmente, en los cincuenta, la pragmática, teniendo con las tres áreas el dominio completo de la semiótica. Para todas esas ramas buscó la formalización lógica: primero, por supuesto, para la sintaxis. En su obra *La sintaxis lógica del lenguaje* (1934), la sintaxis era lógica o formal y resultaba ser demasiado reduccionista, pues eliminaba muchos problemas filosóficos como falsos problemas.[132] Después, en su *Introducción a la semántica* (1942), trató de construir una semántica también formal, con unas reglas de formación (las fórmulas bien formadas) y de transformación (para derivar nuevas fórmulas por la inferencia). En la semántica combinó el sentido y la referencia mediante las dos ideas de la intensión y la extensión, proponiendo un análisis intensional-extensional de las expresiones.[133] Y, finalmente, en su obra *Significado y necesidad* (1947), también quería formalizar la pragmática. En un apéndice de esa obra estudia problemas semánticos, como el de la intensión y la extensión, desde un enfoque pragmático, y problemas propiamente pragmáticos, como el de la sinonimia, las disposiciones de los hablantes y la comunicación entre ellos.[134]

En un principio, Carnap fue muy antimetafísico, pero después mitigó su rechazo de la metafísica y llegó a aceptar una metafísica u ontología interna a las teorías. Se tenía el principio de significado como posibilidad de verificación empírica, y eso hacía que la metafísica, en cuanto inverificable, quedara rechazada, y ni siquiera como falsa, sino como no significativa. Pero en los mismos treinta Julius Weinberg hizo ver que el mismo principio de verificación empírica era inverificable empíricamente, por lo cual venía a quedar como un principio metafísico, auto-refutándose. Eso hizo que el principio de verificación recibiera numerosas modificaciones, hasta que llegó casi a desaparecer, y sólo se quedó en tener cautela para no ser demasiado metafísicos.

Por su parte, Friedrich Waismann (1896-1959) adopta la misma postura empirista y antimetafísica, aunque la mitiga un tanto después, cuando va a Inglaterra —como la mayoría de los del Círculo, huyendo de los nazis—. Por lo demás, construye una obra importante con lo fundamental de esta doctrina neopositivista.[135]

La actitud analítica se extiende a Alemania y se hace presente en el Grupo de Berlín, de inspiración empirista, cuyo principal exponente fue Hans Reichenbach (1891-1953).[136] Igualmente llega a Polonia y a otros lugares.

En Inglaterra esta línea formalista vienesa se propaga por virtud de la divulgación que de ella hace Alfred Julius Ayer (1910-1990).[137] Lo hace sobre todo en su obra *Lenguaje, verdad y lógica* (1945), mostrándose muy antimetafísico al principio, si bien después sólo manifestó su recelo frente a la metafísica (por ejemplo, en su libro *Metaphysics and Common Sense,* de 1965).[138] El significado era la verificación, a saber, una proposición tiene significado si es posible su verificación por medio de la observación del propio sujeto cognoscente. O, como lo establece el mismo Ayer: “Se asegura que una proposición es verificable en el sentido fuerte del término siempre y cuando su verdad pueda ser concluyentemente establecida por la experiencia”.[139] Por este

verificacionismo tan fuerte se rechazó la metafísica, cuyas proposiciones no se pueden verificar así. Con todo, después Ayer abrió su criterio para dar cabida, al menos de manera restringida, a la metafísica como disciplina filosófica válida, aunque siempre vigilando que no haya excesos y bajo el control de la verificación misma.

La filosofía analítica

El análisis filosófico, tanto en su vertiente formalista como ordinarista, llegó a los Estados Unidos. Varios analistas europeos pasaron allá a enseñar, sobre todo a causa de la guerra; pero también surgieron filósofos analíticos norteamericanos. En la línea formalista, se presentan W. V. O. Quine y A. Church; en la línea ordinarista, J. Searle y W. P. Alston; en una línea intermedia, W. Sellars, R. Chisholm y H.-N. Castañeda.

Pero hemos de volver a Inglaterra, pues el análisis encuentra allí dos líneas: los formalistas de Cambridge y los ordinaristas de Oxford. Más que los formalistas de Cambridge, la línea ordinarista del segundo Wittgenstein encontró continuadores en Oxford. John L. Austin, aunque de manera bastante independiente de Wittgenstein, promueve el análisis del lenguaje ordinario, con sus ideas de la fuerza ilocucionaria y perlocucionaria del lenguaje. Su teoría de los actos de habla será seguida en los Estados Unidos por John Searle. En el sentido terapéutico de Wittgenstein continuará Gilbert Ryle, a quien el análisis sirve para cortar discusiones, para arreglar dilemas.

Corriente pragmatista

Hay toda una corriente en la filosofía del lenguaje que es de corte anglosajón, y que trata de no quedarse al nivel de la sintaxis y la

semántica solamente, sino de acceder al nivel de la pragmática, que es el que toma en cuenta al usuario. Es de capital importancia esto, ya que el usuario imprime, con su uso, un significado peculiar al lenguaje. No se trata ya únicamente del significado en cuanto tal, sintáctico o semántico, sino del significado del hablante, del usuario, del autor. Hay muchos cultivadores de la pragmática ahora, como Apel y Habermas en Alemania, y como Ducrot y Anscombre en Francia; pero nosotros veremos tan sólo algunos representantes de la vertiente inglesa, como Wittgenstein, a quien ya hemos estudiado que aun cuando era austriaco e influyó en el Círculo de Viena, desarrolló su pensamiento en el contexto de la filosofía inglesa, sobre todo de Cambridge; sobre todo lo que suele llamarse el "segundo" Wittgenstein, que, dejando una postura muy sintacticista y semanticista del *Tractatus*, desemboca en una sumamente pragmática, la de las *Philosophical Investigations*. Asimismo, veremos a Austin, quien, independientemente de Wittgenstein, elabora una teoría pragmática del lenguaje: la de los actos de habla. Continuaremos exponiendo algunos refinamientos y desarrollos que Searle y Grice hacen a esa teoría. Terminaremos hablando de Quine. Con ello se tendrá un panorama de esta escuela de la pragmática en la tradición de la filosofía analítica.

Wittgenstein, en su llamada "segunda época", originó una postura frente al significado que fue seguida por muchos filósofos analíticos, sobre todo de Oxford. Ésta es la corriente que ha sido llamada "pragmática", la cual se ha dado en el seno de la filosofía analítica, por ejemplo con Ryle, Austin y otros. Después fue continuada por teóricos de los Estados Unidos, como Searle, Grice, Alston, Quine, Putnam y otros. En este país ya había corrido una larga tradición pragmática con Peirce, James, Mead y Dewey. Por eso fue fácilmente recibida por filósofos más recientes de ese corte, como los mismos Quine y Putnam. También se extendieron estas dos vertientes, de origen angloamericano, a pensadores

alemanes, como Apel y Habermas. Trataremos de ver ahora su evolución en la filosofía analítica.

John Langshaw Austin (1911-1960)

De manera bastante independiente de Wittgenstein, John Langshaw Austin[140] adopta una actitud pragmatista ante el estudio del lenguaje. De entrada, considera que las palabras tienen significado solamente dentro de los enunciados. Según él, lo correcto sería preguntar por el significado de los enunciados; pero, por condescendencia, podemos preguntar por el significado de las palabras. Sin embargo, no hay que pensar que se pregunta por un objeto, pues no hay ninguno que le corresponda. Así, en cierta forma, la pregunta por el significado es un pseudo-problema. Y las respuestas que se han dado en términos de objetos (físicos o mentales) son pseudo-respuestas.[141] En suma, "la expresión 'el significado de una palabra' es una expresión espuria".[142]

A pesar de ser consciente de que está haciendo algo impropio, trata de construir una teoría que admite como significado de una palabra el sentido y la referencia, esto es, acepta también la relación con un objeto; pero se rehúsa a tratar el *status* ontológico de tales objetos.[143] El binomio sentido y referencia es, de manera aproximada, equivalente al "significado" en sentido tradicional. Pero aunque Austin deriva a una teoría en la que el significado depende del uso, el cual es algo propio de las expresiones en cuanto éstas son actos, él prefiere, más que hablar del uso de las palabras, referirse al acto de habla en el que éstas figuran.

Toda manifestación lingüística es un acto que envuelve otros tres actos como dimensiones suyas: es a la vez un acto locucionario, un acto ilocucionario y un acto perlocucionario. La dimensión de acto locucionario es la más primitiva o elemental; se da en la expresión lingüística en cuanto ésta tiene cierto sentido y

cierta referencia. Luego viene la dimensión de acto ilocucionario, que es más elaborada y se da en la expresión lingüística en cuanto ésta tiene una fuerza característica, según el tipo de intención que la anima: aseverar, ordenar, desear, advertir, etc. Finalmente aparece la dimensión de acto perlocucionario, que se da en la expresión lingüística en cuanto ella produce cierto efecto psicológico en el oyente: lo informa, lo persuade, lo disuade, incluso lo sorprende o lo desconcierta.[144]

La dimensión más importante es la de acto ilocucionario, que da un carácter determinado a la expresión. Es una fuerza ilocucionaria, una fuerza convencional que caracteriza a la expresión. Esto tiene mucho parecido con las antiguas retóricas, que veían la parte más importante del habla en la elocución *(elocutio)*, que se podría hacer corresponder a la de la ilocución y que era la fuerza característica del discurso para producir algo en el ánimo de los oyentes. Pues bien, según Austin, la fuerza ilocucionaria produce dos tipos principales de expresiones: constativas y performativas. Las expresiones constativas son las que enuncian hechos (por información indicativa) y pueden ser verdaderas o falsas.[145] Las expresiones performativas son las que realizan un hecho (por mandato, promesa, deseo, etc.), y pueden ser afortunadas o desafortunadas.[146] Pero Austin termina detectando aspectos en los que lo performativo y lo constativo coinciden, lo cual le hace poner en tela de juicio tal distinción, al no considerarla tan clara y distinta.[147] Esto enriquece la noción de expresión, pues contiene tanto una carga de ilocución como una de performación. Tiene ambas cosas o ambos aspectos.

Austin parte de la noción de acto lingüístico, que surge de la ecuación según la cual decir algo es hacer algo.[148] Su teoría general se basa en la distinción entre actos locucionarios e ilocucionarios. La índole de la tarea que tiene que realizar es especificar los sentidos distintos en que decir algo es hacer algo.

Hay tres sentidos básicos: *i)* decir algo es hacer algo, *ii)* al decir algo hacemos algo, y *iii)* por decir algo hacemos algo.

El resultado inmediato de la realización de dicha tarea es la especificación de un grupo de sentidos distintos de la expresión "decir algo", que permiten especificar, a su vez, diferentes actos que realizamos diciendo algo. El significado pleno y normal es aquel en el que decir algo es realizar un acto locucionario. Éste siempre es el acto de emitir ciertos sonidos, es un acto *fonético*. Por añadidura, siempre es el acto de emitir ciertos vocablos o palabras, esto es, sonidos de ciertos tipos pertenecientes a cierto vocabulario y, en cuanto pertenecientes a él, emitidos en una construcción (gramatical) determinada. Se puede llamar a esto un acto *fático*.

Generalmente es realizar el acto de usar la expresión emitida en el acto fático o sus partes constituyentes con un sentido y una referencia más o menos definidos (sentido y referencia constituyen el significado). Se puede llamar a esto un acto *rético*.[149]

Todo acto fonético, fático y rético da origen a un acto *locucionario*.[150] El modo concreto de realizar el acto locucionario es precisamente un acto *ilocucionario;* por ejemplo, a modo de pregunta, de orden, de sugerencia, de consejo.[151] Es llevar a cabo un acto *al* decir algo, como cosa diferente de llevar a cabo el acto *de* decir algo. Si cumple la condición de tener cierto efecto, el acto ilocucionario se habrá realizado en forma feliz o satisfactoria. El efecto consiste en provocar la comprensión del significado y la fuerza de la locución. Realizar un acto ilocucionario supone asegurar la aprehensión del mismo. Además del acto locucionario y del ilocucionario, producir ciertas consecuencias o efectos sobre los acontecimientos, pensamientos y acciones del auditorio, o de quien emite la expresión o de otras personas, constituye un acto *perlocucionario*.[152]

El tema central de la investigación de Austin es el siguiente: después de identificar estos tipos de actos o elucidar los sentidos

diferentes en que decir algo es hacer algo, el tema se centra en los actos ilocucionarios, contrastándolos con los otros dos tipos. Austin ve dificultades a la hora de distinguir los locucionarios de los ilocucionarios. Las consecuencias teóricas de poner como tema central los actos ilocucionarios es que se está tratando de elucidar no la oración, sino el acto lingüístico total en la situación lingüística total. Éste es el fenómeno real que en definitiva se estudia.

Los problemas teóricos que surgen son:

a) La naturaleza de cada uno de los actos y sus relaciones. El acto locucionario y el ilocucionario son abstracciones; no se dan el uno sin el otro en el acto lingüístico. (Al realizar un acto locucionario se realiza *eo ipso* un acto ilocucionario.) Los distinguimos por medio de los diferentes sinsentidos que pueden producirse al llevar a cabo tales actos. Igual sucede con el acto fático y el acto rético. El "fema" (expresión emitida en el acto fático) es una unidad del lenguaje; su deficiencia típica es ser un sinsentido. El "rema" (expresión emitida en el acto rético) es una unidad del habla *(speech);* su deficiencia típica es ser vago, o vacuo, u obscuro, etc. Para realizar un acto fático tiene que realizarse un acto fonético, esto es, al realizar uno se realiza el otro. (Aunque esto no significa que el acto fático sea una subclase de los actos fonéticos.) Para la noción de *acto* remite a una teoría general de la acción.

b) ¿Cuáles son los criterios de identidad de estos actos? Austin dice muy poco al respecto. Un mismo fema puede ser usado en contextos distintos, con distintos sentidos y referencias, y así puede ser un rema diferente. Cuando se usan femas distintos con el mismo sentido y referencia podríamos hablar de actos réticamente equivalentes (en cierto sentido, "el mismo enunciado"), pero no del mismo rema o de los mismos actos réticos (que son el mismo enunciado en otro sentido que importa el uso de las mismas palabras).

c) ¿Qué carácter poseen los tipos de actos? ¿Son todos ellos convencionales, por ejemplo? Los locucionarios y los ilocucionarios son convencionales, pero no lo son los perlocucionarios.[153] Austin no es explícito al hablar de "convención", sobre todo en los ilocucionarios.

d) ¿Cuáles son las características de los enunciados que describen los distintos tipos de actos? Distinción entre actos fáticos y actos réticos: "Él dijo 'Estaré en casa'" (acto fático). "Él dijo que estaría en casa" (acto rético). "Él dijo 'Vete'" (acto fático). "Él dijo que me fuera" (acto rético). "Él dijo '¿Está en Oxford o en Cambridge?' (acto fático)". "Él preguntó si estaba en Oxford o en Cambridge" (acto rético).

Sobre la distinción locucionarios – ilocucionarios – perlocucionarios, veamos los siguientes ejemplos:

Acto (A) o locución: Él me dijo "Déselo a ella", significando (queriendo decir) con "déselo" déselo y refiriéndose con "ella" a ella.

Acto (B) o ilocución: Él me aconsejó (ordenó, instó a, etc.) que se lo diera a ella.

Acto (C) o perlocución: C.a) Él me persuadió de que se lo diera a ella. C.b) Él hizo (consiguió) que se lo diera a ella.

e) ¿Cuál es el contenido de las nociones de *significado* y *fuerza*? Puede usarse significado abarcando ambas nociones, pero Austin desea distinguirlas. Se distinguen así: Significado = sentido y referencia. (*Uso* es más o igualmente ambiguo.) Austin acepta sentido y referencia bajo el influjo de las opiniones corrientes, aunque dice que deberían reformularse sobre la base de la distinción entre actos locucionarios e ilocucionarios. El sentido y la referencia (nombrar y referir) son en sí actos accesorios ejecutados al realizar el acto rético. Así podemos decir "Usé 'blanco' con el significado [=sentido] de …" y también "Cuando dije 'él' me estaba refiriendo a …" Además, ya que el significado es el sentido y la referencia, y a pesar de que el significado se

puede entender como la fuerza misma, ésta reside en la carga ilocucionaria que se da en la expresión, independientemente del sentido y la referencia.

Pero ya no se ve una distancia tan insalvable entre los constativos y los performativos o realizativos. En efecto, ciertos infortunios que les suceden a los performativos pueden suceder a los constativos. Por ejemplo, el famoso enunciado de Russell: "El actual rey de Francia es calvo", en lugar de ser falso puede ser nulo, esto es, desafortunadamente proferido, por no cumplir con ciertos requisitos —por ejemplo con ciertas presuposiciones de existencia o de verdad—. Y así también hay realizativos que están estrechamente vinculados a la verdad o la falsedad, como en "Pronostico un alza en el índice de precios".[154] De esta manera, Austin rompe algunos mitos de separación rotunda entre conceptos, como entre constativo y performativo, esto es, una división infranqueable entre oraciones que pueden ser verdaderas y falsas y oraciones que no pueden serlo.

Lo principal que nos ofrece Austin es la conciencia de que el lenguaje es una acción y a la vez un instrumento de la acción, por lo que depende de una teoría más general que la del lenguaje, a saber, una teoría de la acción. Esto fue lo que llamó la atención de pragmatistas como Habermas, que acudieron a la teoría de los actos lingüísticos o actos de discurso *(speech acts)*, que son los que efectúan la comunicación y en los cuales lo más importante son las intenciones de los hablantes y los comportamientos en los que se usan y tienen lugar, pues de todo ello dependerá que sean actos con un buen resultado o con uno malo o nulo. Así se lleva la teoría del significado a la teoría de la acción comunicativa, dando una perspectiva más amplia a la filosofía del lenguaje, una perspectiva auténticamente pragmática, además de sintáctica y semántica.

John Searle (1932-)

La teoría de John Searle puede llamarse apropiadamente una teoría de los actos de habla. En eso sigue el pragmatismo de Austin pero se aparta del de Wittgenstein, porque dice no tomar exactamente el significado como uso, ya que la noción de uso es tan vaga que conduce a muchas confusiones; y prefiere decir que el significado es algo resultante de un acto de habla. Aunque no es una diferencia radical, él sí la considera importante.[155] Searle parte de la hipótesis de que hablar es realizar actos conforme a reglas.[156] Al emitir una oración, es decir, al efectuar un acto de habla, se hacen al menos tres cosas: *i)* se emiten ciertas palabras (morfemas, oraciones), *ii)* se refiere y se predica, y *iii)* se enuncia, se pregunta, se manda, se promete, etc. Al hacer lo primero, se realizan actos de emisión; al hacer lo segundo, se realizan actos proposicionales; al hacer lo tercero, se realizan actos ilocucionarios.[157] Todo ello se conjunta en el acto de habla. "Los actos de emisión consisten simplemente en emitir secuencias de palabras. Los actos ilocucionarios y proposicionales consisten característicamente en emitir palabras dentro de oraciones, en ciertos contextos, bajo ciertas condiciones y con ciertas intenciones."[158] Aparece aquí ese elemento fundamental y determinante que es la intención, la intencionalidad. En efecto, los actos de habla los hacen no las palabras, sino los hablantes al emitir las palabras, y eso con una intención.

Searle añade la noción austiniana de acto perlocucionario. Consiste en los efectos que corresponden a los actos ilocucionarios sobre las acciones, pensamientos, creencias, etc., de los oyentes. Mediante una argumentación, yo puedo *persuadir* a mi oyente; al aconsejarlo, puedo *asustarlo;* al suplicarle, puedo *lograr que haga algo;* al informarle, puedo *lograr que se dé cuenta de algo*, etc. La referencia sólo se da como parte de un acto ilocucionario, la oración completa sería algo así como sólo su ropaje gramatical.[159]

La predicación consiste en asignar una expresión (particular a veces, pero sobre todo universal) a un objeto, representado por el sujeto de la oración. Pero Searle elude el problema de los

universales, y sólo dice que se predica una expresión (no una entidad universal) de un objeto. Por su parte, la referencia consiste en que una expresión seleccione o identifique un objeto o individuo. Se trata de una expresión referencial, como "tú", "César", "la constelación de Orión", "la batalla de Waterloo", "el autor de *Don Quijote*", etc. Searle distingue entre expresiones referenciales singulares definidas ("el hombre") y expresiones referenciales singulares indefinidas ("un hombre"), así como entre expresiones referenciales múltiples definidas ("los hombres") y expresiones referenciales múltiples indefinidas ("algunos hombres"). Hay, pues, referencia a individuos o particulares y a universales. Searle sólo trata de los particulares.

> Las expresiones referenciales paradigmáticas del castellano se agrupan, por lo que respecta a la estructura superficial de las oraciones castellanas, en tres clases: nombres propios, frases nominales que comienzan con un artículo determinado, con un pronombre posesivo o con un nombre, seguidas de un nombre en singular, y pronombres. La emisión de una expresión referencial sirve característicamente para aislar o identificar, separadamente de otros objetos, un objeto particular.[160]

Un acto ilocucionario tiene, pues, una referencia y una predicación. Y en eso consiste una proposición. Hay que distinguir entre una proposición y su aserción o enunciado.

> Enunciar y aseverar son actos, pero las proposiciones no son actos. Una proposición es lo que es aseverado en el acto de aseverar, lo que es enunciado en el acto de enunciar. Dicho de otra manera: una aseveración es un (género muy especial de) compromiso con la verdad de una proposición. La expresión de una proposición es un acto proposicional, no un acto ilocucionario.[161]

Se distingue aquí entre acto ilocucionario y contenido proposicional de un acto ilocucionario. No todos los actos ilocucionarios tienen contenido proposicional; por ejemplo, “¡Hurra!” y “¡Ay!” no lo tienen. Pero ordinariamente sí lo hay. Por eso, “desde este punto de vista semántico podemos distinguir dos elementos (no necesariamente separados) en la estructura sintáctica de la oración, que podríamos denominar el indicador de fuerza proposicional y el indicador de la fuerza ilocucionaria”.[162] El indicador de la fuerza ilocucionaria lo constituyen el orden de las palabras, el énfasis, la entonación, la puntuación, el modo del verbo y los verbos realizativos como “ordeno”, “aconsejo”, etcétera.

Searle distingue entre reglas *regulativas* y reglas *constitutivas*. Las primeras regulan formas de conducta existentes de modo independiente o antecedente; por ejemplo, las reglas de etiqueta. Las segundas no sólo regulan, sino que crean formas de conducta, por ejemplo, las reglas del fútbol y del ajedrez. Pero a diferencia de las reglas de los juegos, las reglas del lenguaje dan significado. Dice Searle:

> Los actos de habla se realizan característicamente al emitir sonidos o al hacer trazos. ¿Cuál es la diferencia entre emitir sonidos o hacer trazos *solamente* y realizar un acto ilocucionario? Una diferencia consiste en que de los sonidos o trazos que una persona hace al realizar un acto ilocucionario se dice característicamente que *tiene significado*, y una segunda diferencia, relacionada con la anterior, consiste en que se dice característicamente que una persona *quiere decir algo* mediante esos sonidos o trazos. Característicamente, cuando se habla se quiere decir algo mediante lo que se dice, y de lo que se dice, de la sarta de morfemas que se emite, se dice característicamente que tiene un significado. Hay aquí otro punto, dicho sea de pasada, en el cual nuestra analogía entre realizar actos de habla y jugar se derrumba. De las piezas de un juego como el ajedrez no se dice característicamente que tengan significado, y además,

cuando se hace una jugada, no se dice característicamente que se quiera decir algo mediante esa jugada.[163]

Searle toma algunos aspectos de la teoría intencional del significado de Paul Grice: el significado como lo que alguien *quiere* decir con lo que dice. Searle difiere de Grice en puntos radicales, pero acepta la conexión entre significado e intención, así como la visión de la comunicación como la transmisión de intenciones. Las diferencias surgen porque Grice define el significado en términos de intentar realizar un acto perlocucionario, y con ello confunde los actos ilocucionarios con los perlocucionarios. Grice define el significado en términos de intentar producir ciertos efectos. Por eso, Searle trata de revisar o corregir la teoría de Grice. Dice hacerlo de acuerdo con el siguiente esquema:

1. Análisis original de Grice:
   El hablante *H* quiere decir *nn* algo mediante *X* =
   a) H intenta *(i*–l) que la emisión *E* de *X* produzca ciertos efectos perlocucionarios *PE* en el oyente *O*.
   b) H intenta que *E* produzca *PE* por medio del reconocimiento de *i*–l.
2. Análisis revisado:
   H emite la oración *R* queriendo decir lo que significa (esto es, quiere decir literalmente lo que dice) =
   a) H intenta (*i*–l) que la emisión *E* de *R* produzca en *O* el conocimiento (el reconocimiento, la conciencia) de que se dan los estados de cosas especificados por (algunas de) las reglas de *R*. (Llamemos a este efecto el efecto ilocucionario, *EI*.)
   b) H intenta que *E* produzca el *EI* por medio del reconocimiento de *i*–l.
   c) H intenta que *i*–l se reconozca en virtud de (por medio

> de) el conocimiento que *O* tiene de (algunas de) las reglas que gobiernan (los elementos de) *T*.[164]

La teoría del significado de Searle contiene varios presupuestos, como los que hemos visto, de intencionalidad, acción conforme a reglas lingüísticas, etc., pero también parece involucrar otro tipo de presupuestos tales como la sinceridad; se trata de condiciones que son a la vez pragmáticas, prácticas y hasta éticas. Es una teoría que toma muy en cuenta al usuario o hablante del lenguaje.

Hemos visto que la pragmática añade a la sintaxis y la semántica un enriquecimiento muy especial. No va únicamente al significado tal cual, sino a lo que significa el hablante, esto es, a lo que quiso decir el usuario del discurso. En su estudio del lenguaje, la pragmática se coloca desde el usuario y sus transacciones discursivas en el diálogo humano. Por ello creo que es la dimensión más rica de la semiótica y que su abordaje es muy necesario. Es el aspecto más fino y complejo de nuestro estudio del signo. La prueba está en que muy poco a poco se le fue tomando en cuenta, y que aún falta mucho por hacer. Se le veía como un estudio muy complicado y difícil, por eso se le rehuía; pero solamente abordando esa área del fenómeno significativo podemos llegar a una profundidad suficiente para comprenderlo y para comprender los discursos más interesantes para el hombre.

Paul Grice (1913-1988)

Grice distingue entre significado natural (como en “Esas manchas significan sarampión”) y no natural (como en “Esas tres llamadas del timbre [del camión] significan que ‘el camión está lleno’” y “Este comentario ‘Smith no podía seguir sin sus quejas ni sus problemas’ significa que Smith encuentra indispensable a su esposa”).[165] Como se ve, el primer tipo de significado es el que en

la tradición se señalaba como resultado de signos naturales, mientras que el segundo corresponde a los signos arbitrarios o convencionales. Lo más notable es que Grice encuentra, entre una y otra clase de significado, una relación que él llama *implicatura,* y que lo ha hecho célebre. La implicatura es un tipo de implicación que se da en el lenguaje natural, de manera conversacional y no tan explícita como en el caso de la implicación lógica.[166] También distingue el significado del usuario o del hablante del significado sin más.[167] El significado del usuario corresponde a la intención del hablante al expresarse. Es propiamente algo pragmático. A Grice le interesa sobre todo la lógica de la conversación. Para su funcionamiento establece el principio de cooperación, que consiste en colaborar lo más posible para mantener los compromisos conversacionales en el curso del diálogo. Esto nos obliga a dar la cantidad de información que sea necesaria y suficiente para el diálogo. También obliga a dar información de buena calidad: tratar de no aportar nada que sea falso y nada que no pueda comprobarse. Asimismo, obliga a ser pertinente. Y obliga a evitar expresiones ambiguas, oscuras; mueve a ser breve, para evitar divagaciones, y hace proceder ordenadamente. Estas máximas tienen sus problemas, pues a veces se contradicen entre sí, pero se trata de un esfuerzo de Grice por ayudar a tener una conversación lo más razonable que sea posible.

Las implicaturas conversacionales resultan de cumplir las máximas conversacionales aludidas, pues son implicaciones que los hablantes suponen en su discurso o esperan que su interlocutor capte. Esto se da en el caso del lenguaje figurado, como en la metáfora, en la antonomasia, en la ironía. Pero también en un discurso más directo, como cuando se pregunta cómo se ha portado el niño de la familia y se responde “La casa sigue en pie”, indicando con ello que el niño es terriblemente travieso, pero que se ha logrado tenerlo bajo control.

Willard van Orman Quine (1908-2000)

Quine supo hacer que embonara la corriente pragmatista con la analítica. Aleccionado por Whitehead (en su etapa americana) y por C. I. Lewis, entroncó con la filosofía analítica, sobre todo mediante Russell, Tarski y Carnap (que había influido sobre Morris), y llamó la atención acerca de nuevos problemas, como el de los universales, y, en la filosofía del lenguaje, sobre aspectos muy importantes, como el de la sinonimia y las ambigüedades de la referencia. De alguna manera retoma la división que hace Morris de la semiótica en sintaxis, semántica y pragmática.[168] En cuanto a la sintaxis, desarrolla muchos temas de la lógica matemática, al nivel de las reglas de composición y de inferencia. Pero más rica es su aportación a la semántica, que estudia tanto en lo que serían el sentido y la referencia. Al sentido lo llama *meaning,* que suele traducirse como "significado" y "significación", por lo que pueden dividirse sus estudios semánticos en trabajos sobre la teoría de la significación y sobre la teoría de la referencia. Y, finalmente, hace alguna aportación a la pragmática. Mas como nos interesan menos sus trabajos sobre lógica y filosofía de la lógica que los que dedica a la filosofía del lenguaje, nos centraremos en el ámbito de su semántica y su pragmática.

Semántica

Según dijimos, para Quine la semántica se divide en teoría de la significación y teoría de la referencia.[169] La primera estudia temas como los de significación, significancia o significatividad, sinonimia, analiticidad e implicación; la segunda, temas como los de nombrar, denotación, extensión, verdad y valores de variables. Con ello se conectan la ideología y la ontología de un discurso. La

primera es el cúmulo de cosas que se pueden expresar con su lenguaje; la segunda es el tipo de cosas que se pueden denotar con él, es decir, los objetos que pueden ser valores de sus variables. Si se trata de cuantificación, se tienen variables ligadas, y entonces la ontología se conecta con la teoría de la referencia. Pero veamos antes la teoría de la significación.

Teoría de la significación

En esta parte, Quine pone como noción principal la de significación. Lo primero que desea hacer es quitarle el carácter de *intensión* o idea, ya que la idea es una entidad mental, que él desea excluir de su discurso y de su ontología. Siguiendo la psicología conductista de su amigo Skinner, rechaza las intensiones como explicaciones inútiles,[170] y los significados quedan en conjuntos de propiedades lingüísticas, tales como la sinonimia y significancia.[171] La sinonimia es manejada por el lexicógrafo, y la significancia por el gramático (aquí se reúnen las dos caras de la sintaxis: léxico y gramática). Al lexicógrafo le interesa la sinonimia en el sentido de intercambiabilidad de expresiones, esto es, traducibilidad, incluso a otro idioma. El gramático se interesa en las secuencias significativas, comenzando por las más pequeñas (fonemas y morfemas), hasta llegar a las más grandes.

Con ello, Quine comienza a abordar el problema de la significación refiriéndose al de la traducción. Los significados son disposiciones conductuales en los usuarios respecto de las expresiones que se utilizan, o comportamientos verbales, y se estudian conductísticamente para ver cómo reaccionan con respuestas similares y diferentes a dichos estímulos.[172] Aquí es donde introduce su idea de una *traducción radical*, esto es, la que se hace de una lengua a otra por primera vez. El ejemplo que usa es el de un antropólogo-lingüista que llega a una aldea

desconocida, y al hallarse frente a unos nativos que están cocinando un conejo, les hace un gesto interrogativo, al que le responden con “Gavagai”, lo cual traduce como “conejo”; pero no sabe si se están refiriendo al conejo que están cocinando, al acto de cocinar el conejo, al conejo en general o si simplemente le dicen que no moleste pues no le van a convidar. Por ello, se da siempre una cierta ambigüedad referencial.

Así determina una significación estimulativa, la cual puede ser afirmativa o negativa, en caso de que la clase de sus estimulaciones provoque como respuestas asentimiento o disentimiento. Y todo ello dentro de un marco o módulo. Los que más concitan el asentimiento son enunciados fijos, como “el sol sale cada mañana”, y los otros son enunciados ocasionales, como “él ha sufrido un accidente”. Pero siempre, incluso en los enunciados observacionales, que son muy básicos, por ejemplo “esto es rojo”, hay indeterminación en la traducción. Esto significa que hay una inescrutabilidad de la referencia. No es posible verificar los enunciados aisladamente: se tiene que llegar a una perspectiva *holística,* en la cual éstos se validan dentro de la totalidad de ese esquema referencial que es la ciencia (idea que Quine toma de Pierre Duhem).

La traducción busca la similitud de significaciones, lo cual nos lleva al problema de la sinonimia. Se había dicho que la sinonimia consistía en la sustitución *salva veritate* de dos expresiones. Eso, dice Quine, es condición necesaria, pero no suficiente; en efecto, hay expresiones heterónomas que se pueden intercambiar *salva veritate*. Tiene que haber sinonimia cognitiva, esto es, además de ser sustitución *salva veritate,* lo es en todas sus partes, excepto al interior de las palabras. Y esto sí es ya condición suficiente, porque si tomamos como ejemplo el enunciado “Necesariamente todos y sólo los solteros son solteros” y se intercambia “soltero” por “hombre no casado”, se obtiene “Necesariamente todos y sólo los solteros son hombres no casados”; el enunciado sigue siendo

verdadero, lo cual indica que son sinónimos cognitivos. Eso se logra más fácilmente en un lenguaje puramente extensional. Mas con ello Quine se da cuenta de que primero hay que explicar la analiticidad y luego derivar de ella la sinonimia cognitiva. Dos expresiones son cognitivamente sinónimas si, además de ser intercambiables *salva veritate,* lo son *salva analyticitate*.[173]

Pero ¿cómo explicar la analiticidad? No por reglas semánticas que estipulen qué enunciados son analíticos en el lenguaje, porque no nos dicen qué es la analiticidad. Tiene, pues, que explicarse a partir de la sinonimia, pero una sinonimia más básica que la cognitiva. Ésta será la sinonimia estimulativa, la cual tiene una base conductística. Es decir, se estimula a los usuarios provocando la misma respuesta conductual, como se da en el caso de "soltero" y "hombre no casado".[174] Así llega al concepto de sinonimia estimulativa, que se aplica a los enunciados, y, mediante ellos, a los términos. Privilegia, pues, la sinonimia enunciativa.[175]

De modo parecido, Quine toma la analiticidad en sentido intuitivo o estimulativo, siendo el enunciado analítico aquel que es "verdadero puramente por su significación, con independencia de toda información lateral: así, 'Ningún soltero es casado', 'Un cerdo es un cerdo' y, según cierta interpretación corriente, '2 + 2 = 4' son sentencias analíticas".[176] A partir de aquí, se define la sinonimia, ya que dos enunciados son sinónimos si y sólo si su bicondicional es analítico. Esta analiticidad también es estimulativa. Y en ella puede fundamentarse la sinonimia cognitiva. La analiticidad estimulativa puede definirse como la aceptación de un enunciado (como verdadero), cualquiera que sea la estimulación por casi todos (ya que no por todos) los usuarios.

Pasa al problema de la implicación, sobre todo al de la implicación material, que permite el paso válido de un enunciado falso a uno verdadero. Y dice que el problema se resuelve si asignamos a los enunciados del lenguaje ordinario un valor veritativo, que puede ser arbitrario pero nos permitirá saber cuáles

son falsos y cuáles verdaderos, para evitar contradicciones y despropósitos.[177]

Teoría de la referencia

Quine aborda el problema de la referencia por su ontogénesis o por sus orígenes. Éstos son el nombrar, la verdad y la denotación. Les da un tratamiento conductístico, a la manera de Skinner. El niño asocia los nombres con sus referentes a base de condicionamiento. Son estímulos, a los que da una respuesta adecuada y se le refuerza su conducta. Así aprende a usar "silla", "galleta", "rojo", etcétera.

Según Quine, la referencia dividida se da entre nombres particulares y generales. La diferencia se capta vagamente sabiendo que el término particular o singular designa un solo objeto, por complejo que sea, y el término general es verdadero distributivamente de cada uno de cualquier número de objetos.[178] Tanto los términos singulares como los generales se aprenden a usar conductualmente, como enunciados usados al azar, sobre todo mediante definiciones ostensivas. Así se domina la referencia dividida de los términos. Los generales se aprenden mejor en la predicación enunciativa. Atendiendo a que sólo tienen diferente función gramatical, se pueden agrupar como términos generales los nombres, los adjetivos y los verbos. Los demostrativos ayudan a dominar su referencia dividida, como en "Este río es el Nilo". Las palabras indicadoras, o indexicales, como "éste", "aquí", "ahora", etc., tienen una referencia transeúnte, no fija como la de "mamá" o "manzana". Los relativos ("mayor que", "hermano de", etc.) se examinan como los relativos diádicos, esto es, por pares; y los indeterminados se precisan por los singulares (por ejemplo, "He visto el león" y "He visto un león" son verdaderos si percibí algún ente que satisface su descripción en la ocasión específica).[179] Además, la identidad está relacionada con la referencia dividida,

porque precisamente la división de la referencia consiste en sentar las condiciones de la identidad.

Quine pasa después a las extravagancias de la referencia, que son la vaguedad, la ambigüedad y la opacidad. La vaguedad[180] de los términos singulares se da respecto de los límites de su objeto referente dentro de los límites del espacio-tiempo. La vaguedad de los términos generales puede ser doble: en cuanto a los límites de todos sus objetos, o en cuanto a la inclusión o exclusión de objetos marginales. Pero lo importante es que la vaguedad de los términos no perturba los valores veritativos de los enunciados en los que figuran. O los casos en que eso ocurre carecen de interés lógico.

La ambigüedad es distinta de la vaguedad. "Los términos vagos no pueden aplicarse sino dubitativamente a los objetos marginales; en cambio, un término ambiguo, como 'luz', puede ser claramente verdadero respecto de varios objetos (como la anchura de un arco) y, a la vez, claramente falso respecto de ellos".[181]

La opacidad referencial se debe a la posición de los términos en el enunciado o a los enunciados atómicos en los enunciados moleculares. Aplicado a términos, un ejemplo se da cuando la expresión se usa para especificar el objeto o para mencionar el término mismo, en cuyo caso se pone entre comillas: "Tulio" en "'Tulio era un romano' es octosílabo" no tiene claridad referencial, sino opacidad referencial, y se aclara sustituyéndolo por un sinónimo, como "Cicerón", con lo cual el enunciado se vuelve falso. Aplicado a enunciados, se puede usar el ejemplo anterior, sabiendo que Tulio = Cicerón y, sin embargo, "Tulio era un romano" no es igual a "Cicerón era un romano"; es decir, también se somete a la sustituibilidad de la identidad, y la identidad es *salva veritate*.

Contra las extravagancias referenciales, Quine propone como remedio la regulación lógica, que permite reducir los elementos del lenguaje. La cuantificación nos hace eliminar los términos singulares indeterminados; la opacidad se resuelve en forma de

condicional cuantificado. Los tiempos verbales se pueden reducir todos al presente y se añaden especificaciones temporales como "ahora", "entonces", "antes de *t*", "en *t*", "después de *t*". Los términos generales se pueden confinar a una posición predicativa, de modo que "Todo perro ladra" se puede parafrasear como "*(x)* (si *x* es un perro, entonces *x* ladra)". Los nombres singulares se eliminan como términos generales. Las mismas descripciones definidas de Russell pueden eliminarse transformándolas en bicondicionales cuantificados. Se tiene, así, un lenguaje regimentado o canónico.

Pragmática

Finalmente, en pragmática Quine defiende, en contra de Carnap, una tesis extensionalista sobre los enunciados. Trata de huir de la intensión y quedarse sólo con la extensión lógica. Por eso rechaza explicar el enunciado por esa entidad vicaria que es la proposición, entendida como entidad mental o como entidad platónica que apoya al enunciado. En lugar de acudir a esos elementos intensionales para explicar la significación de los enunciados hay que delimitar la extensión de sus objetos, esto es, la clase de objetos que pueden ser asignados como valores de sus variables; y esto se debe extender a todos los enunciados del discurso, configurándose así el *universo de discurso* o marco del lenguaje o teoría.[182]

Teóricos del lenguaje ordinario o análisis ordinarista

Sin embargo, hay otro grupo, también de Oxford, que se aboca al estudio del lenguaje sin afán de reformarlo, sino con el objeto de entenderlo en toda su riqueza y sus variedades; esto es, desea dedicarse a estudiarlo por sí mismo. De esta manera piensan J. O.

Urmson[183] y Peter F. Strawson. La diferencia entre los oxonienses wittgensteinianos y los nuevos analíticos oxonienses se basa en que *a)* para los primeros, el análisis del lenguaje tiene como objetivo resolver los enigmas filosóficos, mientras que para los segundos es valioso en sí mismo; *b)* para los primeros, basta conocer el carácter genérico de los conceptos analizados, mientras que para los segundos hace falta un análisis minucioso, y *c)* para los primeros, el análisis es el único método viable en filosofía, mientras que para los segundos es uno entre muchos, aun cuando sea el más importante.

Peter F. Strawson (1919-2003) resulta difícil de ubicar en cualquiera de los dos bandos, el revisionista o el ordinarista. Parece ocupar una posición intermedia. Es también el que, en 1959, abrió decididamente la puerta a la metafísica en la filosofía analítica, con su libro *Individuals*. Claro que se trata de una metafísica descriptiva —como él dice— y no prescriptiva. Y dice que ése era el papel que le asignaba Aristóteles a la metafísica: señalar los conceptos con los que estructuramos la realidad y las prioridades que se dan entre ellos, pero no los conceptos y las jerarquías de conceptos que debe haber. Fue una aportación muy interesante, además de la que ha hecho a la filosofía del lenguaje y la teoría de la lógica, para lo que él mismo llama "lógica filosófica", a diferencia de la lógica matemática, en libros tales como *An Introduction to Logical Theory* y *Subject and Predicate in Logic and Grammar*.

Criticó la teoría de las frases denotativas y de las descripciones de Russell en su célebre artículo "On Referring" (1950).[184] Además, en otros trabajos se preocupa mucho por el problema de los portadores de la verdad, esto es, qué tipo de entidades expresivas son las que reciben el predicado de "Verdadera" o "Falsa". Para ello distingue entre una oración y el uso o emisión de una oración. La oración puede tener significado. Pero solamente el uso o emisión de una oración puede tener denotación o referencia.

(Y, en consecuencia, el uso o emisión de una oración es el que puede ser verdadero o falso, es decir, es el auténtico portador de verdad.) Por no haber hecho esta distinción, Russell confundió significado y denotación. Otro tema relacionado con la filosofía del lenguaje que trató Strawson fue el de la verdad a través de la referencia.[185]

Otros desarrollos

Como puede verse, en la misma filosofía analítica, tanto formalista como ordinarista, hay intersecciones de esas dos distintas vertientes (y aun de otras). Pueden verse casos de filósofos analíticos que adoptan una posición moderada, abordando los problemas filosóficos desde el lenguaje ordinario y sólo corrigiéndolo en la medida en que los avances de la lógica muestran que eso es conveniente. En esta línea pueden señalarse G. E. M. Anscombe (1919-2001), P. T. Geach (1916-), W. Sellars (1921-1989), D. Davidson (1917-2003), Nelson Goodman (1906-1998), en sus *Lenguajes del arte* y *Modos de hacer mundos*, Michael Dummett (1925-) y muchos otros.[186] En la línea pragmatista se ve a H. Putnam; también estaba R. Rorty, pero él, así como D. Davidson, ya se acercan más a la perspectiva interpretativa o hermenéutica.[187]

Donald Davidson (1917-2003) ha seguido en varias cuestiones a Quine. Una de ellas es la idea de la traducción radical, glosada por él como interpretación radical. También ha dicho que solamente se puede interpretar si se aplica al otro el *principio de caridad*, que consiste en poner lo mejor que esté de nuestra parte al tratar de entender a nuestro interlocutor. Igualmente, así como Tarski elaboró una teoría semántica de la verdad para los lenguajes formales,[188] Davidson hizo algo semejante para los lenguajes naturales. Dice que no tenemos un mundo ya hecho, sino que lo

construimos a base de esquemas conceptuales que le aplicamos para organizarlo. Por eso aplicamos, en toda nuestra actividad cognoscitiva, una interpretación.[189] Más aún, llevando a consecuencias extremas la tesis de Quine de la inescrutabilidad de la referencia, Davidson percibe tanta vaguedad en la referencia que llega a negarla y se queda con la sola significación.

Davidson ha elaborado, pues, una teoría a partir de la teoría de la verdad de Tarski, sólo que aplicable a los lenguajes naturales (aquél la había hecho para los lenguajes formales). En esa teoría, la verdad y el significado van de la mano, y se conoce la significación de los términos en los enunciados mediante el conocimiento de sus condiciones de verificación (aunque no a la manera de los positivistas lógicos). Y ateniéndose a la idea de Quine de la inescrutabilidad de la referencia, llega a desconfiar de que se pueda alcanzar el aspecto referencial de la semántica. Se niega la consecución de la referencia y sólo nos quedamos con el sentido. De esta manera, la verdad como correspondencia es dejada de lado, y sólo queda una verdad coherentista a la que se le añade la verdad pragmática. Tal se ve en su obra *Inquiries into Truth and Interpretation* (1984).[190]

Hilary Putnam (1926-) —junto con Saul Kripke (1940-), el autor del célebre libro *El nombrar y la necesidad),* y David Wiggins— ha desarrollado una teoría referencialista del significado. Es decir, dejando de lado los sentidos o significados, sobre todo como entidades platónicas o como entidades mentales (“conceptos en la cabeza”), ve la referencia como una relación causal directa con los objetos designados. Los términos son *designadores rígidos*, que se aplican directamente a los objetos, sin esas entidades mediadoras que son los sentidos o significados. Los significados son estereotipos o modelos de los objetos a los que se refieren las expresiones, por ejemplo “tigre” tiene como significado un estereotipo que es el que vemos dibujado en el diccionario junto a la palabra “tigre”, a saber, un felino grande, a

rayas, con grandes dientes y garras. De ese modo no lo confundimos con un gato doméstico. Allí se habla de una división del trabajo lingüístico, es decir, dejamos a los expertos o científicos que determinen los estereotipos de los significados, y nosotros los aplicamos en nuestro uso del lenguaje. En el caso del tigre, se trata de una clase natural, por lo que a las clases naturales les corresponden naturalezas o esencias que hacen posible la significación de los términos comunes, en este caso, de clases naturales. Al igual que Davidson, Putnam dice que construimos las cosas del mundo mediante marcos conceptuales, según nuestros intereses, ideas, etcétera.[191]

Putnam ha sido célebre por su lucha contra el "realismo metafísico" del positivismo lógico (*Mind, Language and Reality*, 1975, y *Realism and Reason*, 1983). Allí se asemeja a Quine, de quien toma muchas ideas. Dice profesar un realismo que primero llamó "interno" y después "pragmático", según el cual los objetos existen, son reales, pero están construidos a través de un marco conceptual en el que nos movemos (esto es, el prisma de la cultura). Adopta la teoría referencial de Kripke y dice que los nombres son designadores rígidos que se conectan con sus objetos de referencia mediante cadenas causales que llegan a la misma imposición del nombre. Por ejemplo, los nombres propios se remontan al "bautizo" del portador de los mismos. No tiene descripciones como sentido, en contra de Frege y otros. Los nombres comunes tampoco tienen sentidos como entidades mentales (conceptos), sino que solamente se refieren a sus objetos mediante un estereotipo que nos ayuda a aplicarlos (*Representation and Reality*, 1988 y *Renewing Philosophy,* 1994). Por ejemplo, en los diccionarios tenemos una definición y hasta una imagen del tigre, que es el estereotipo para aplicar la palabra "tigre". Y, en cuanto a "agua", aun cuando no se sepa que es H_2O, o en otro planeta (supongamos, una "Tierra Gemela") tenga otra estructura química, designa lo mismo en todos los mundos

posibles. Pero los significados no son nada que pueda estar en la mente: son algo determinado por los especialistas, según una "división del trabajo" científico.[192]

En seguimiento de Davidson, Richard Rorty (1931-) minimiza demasiado la referencia y, por lo mismo, la noción de verdad. Llega a puntos en los que ya no se distingue de muchos filósofos posmodernos. Él mismo se llamaba post-analítico o neopragmático. Y, de hecho, su actitud es la de recoger el legado de la hermenéutica, pero una hermenéutica demasiado relativista, para la que no hay referencia ni verdad ni, por lo mismo, objetividad.[193]

Rorty aprovecha la crítica de Davidson a la referencia y a la verdad correspondentista para quedarse sólo con la verdad pragmática. Ya en la introducción a su célebre antología de filosofía analítica del lenguaje, intitulada *The Linguistic Turn* (1967), habla del agotamiento de la filosofía analítica y anuncia una época post-analítica. En su libro *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) habla de la bancarrota de las epistemologías y se refugia en la hermenéutica y en la pragmática. En otro texto, *Consequences of Pragmatism* (1982), se presenta a sí mismo como pragmatista, llamando concretamente a su postura neopragmatismo. En otros textos posteriores, como *Truth and Progress* (1998), se ve demasiado cercano a los posmodernos, tales como Foucault, Derrida y Vattimo. Lo que le interesa a un pragmatista —dice él— es potenciar la imaginación, de modo que no importa tanto la verdad ni la Razón con mayúscula; lo que le importa es que la conversación filosófica continúe entre los hombres y se alcancen los valores prácticos, como la justicia y la democracia.

Se puede afirmar que en la década de 1950-1960 la filosofía analítica se polarizó hacia el lenguaje ordinario y el programa terapéutico. Pero en la década de 1960-1970 el panorama cambió, y en la filosofía analítica se dio cabida a métodos más abiertos y

doctrinas más abarcadoras. Se volvió inclusive a la filosofía como teoría, no tanto como actividad esclarecedora, volviéndola sistemática, además de crítica. Asimismo, se recurrió bastante al formalismo, para aplicarlo al lenguaje ordinario. En cuanto a la década de 1970-1980, no puede hablarse de escuelas dominantes; se encuentra una gran variedad. Lo que resulta característicamente analítico es el conjunto de temas abordados, así como un gran interés por los trabajos que sobre ellos realizan los diferentes grupos.[194] Por lo que hace a la década de 1980-1990, lo más característico es el empuje que cobró la ontología o metafísica (antes tan relegada y vista con tanta sospecha), sobre todo a partir de los cultivadores de la semántica de mundos posibles para la lógica modal (Lewis, Kripke, Putnam). Después de 1990, la filosofía analítica se ha abierto a otras disciplinas y corrientes, como a la hermenéutica, principalmente por el cultivo de esa parte de la semiótica que es la pragmática. Se habla de un resurgimiento del pragmatismo en el seno de la analítica.[195] Inclusive de su entronque con la hermenéutica.

BIBLIOGRAFÍA

General

Acero, J. J., *Lenguaje y filosofía*, Barcelona, Octaedro, 1993.

Guadaño, E. Bustos, *Filosofía contemporánea del lenguaje, I (Semántica filosófica)*, Madrid, UNED, 1987.

Nubiola, J., y F. Conesa, *Filosofía del lenguaje*, Barcelona, Herder, 1999.

Estructuralismo

Beuchot, M., *Lingüística estructural y filosofía,* México, Universidad La Salle, 1986.
Bierwisch, M., *El estructuralismo. Historia, problemas, métodos,* Barcelona, Tusquets, 1971.
Broekman, J. M., *El estructuralismo,* Barcelona, Herder, 1974.
Corvez, M., *Los estructuralistas,* Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

Saussure

Beuchot, M., "Saussure, o el surgimiento de la actitud estructuralista y sistemática en lingüística", *Tópicos de filosofía y lenguaje,* México, UNAM, 1991, pp. 161-211.
Mounin, G., *Saussure,* Barcelona, Anagrama, 1971.
Saussure, F. de, *Curso de lingüística general,* Buenos Aires, Losada, 1978 (17ª ed.).
Wells, R. S., "El sistema lingüístico de Ferdinand de Saussure", en A. M. Nethol (ed.), *Ferdinand de Saussure. Fuentes manuscritas y estudios críticos,* México, Siglo XXI, 1977.

Chomsky

Chomsky, N., *Topics in the Theory of Generative Grammar,* La Haya, Mouton, 1964.
———, *Cartesian Linguistics,* Nueva York, Harper and Row, 1966.
———, *Aspects de la théorie de la syntaxe,* París, Éds. du Seuil, 1971.
———, "La naturaleza formal del lenguaje", en F. Gracia (ed.), *Presentación del lenguaje,* Madrid, Taurus, 1972.
———, y G. A. Miller, *El análisis formal de los lenguajes naturales,* Madrid, Alberto Corazón, 1972.

———, *El lenguaje y el entendimiento* (1968), Barcelona, Seix Barral, 1973 (reimpr.).
———, *Estructuras sintácticas,* México, Siglo XXI, 1974.
———, *Reflections on Language,* Glasgow, Fontana/Collins, 1976.
———, *Crítica al conductismo de Skinner,* Buenos Aires, Antigua Casa Editorial Cuervo, 1976.
———, "Crítica de *Verbal Behavior* de B. F. Skinner", en R. Bayés (ed.), *¿Chomsky o Skinner? La génesis del lenguaje,* Barcelona, Fontanella, 1977.
———, *Rules and representations,* Nueva York, Columbia University Press, 1980.
Lyons, J., *Noam Chomsky,* Barcelona, Grijalbo, 1974.
Searle, J., *La revolución de Chomsky en lingüística,* Barcelona, Anagrama, 1973.

Otros estructuralistas

Beuchot, M., "Jean Piaget y la estructuración genética del lenguaje", *Logos* (ULSA), XIII/37 (1985), pp. 55-67.
———, "Le carré de Saint Anselme et le carré sémiotique de Greimas", en E. Landowski (ed.), *Lire Greimas,* Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 1997, pp. 15-27.

Análisis filosófico

Acero, J. J., *Filosofía y análisis del lenguaje,* Madrid, Cincel, 1985.
Ferrater Mora, José, "Pinturas y modelos", *Las palabras y los hombres,* Barcelona, Península, 1972.
———, *Cambio de marcha en filosofía*, Madrid, Alianza, 1974.

Rabossi, E. A., *Análisis filosófico, lógica y metafísica,* Caracas, Monte Ávila, 1975.
Urmson, J. O., “The History of Philosophical Analysis”, en R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn,* Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1970 (reimpr.).
———, *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

Peirce

Apel, K.-O., *Charles S. Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism,* New Jersey, Humanities Press, 1995.
Beuchot, M., *Estudios sobre Peirce y la escolástica,* Pamplona, Cuadernos del Anuario Filosófico, 2002.
Deely, J., y M. Beuchot, “Common Sources for the Semiotic of Charles Peirce and John Poinsot”, *The Review of Metaphysics* (Washington), 48 (1995), pp. 539-566.
Eco, U., *Semiótica y filosofía del lenguaje,* Barcelona, Lumen, 1992.
Feiblemann, J. K., *An Introduction to Peirce’s Philosophy*, Londres, Allen and Unwin, 1960.
Hookway, Ch., *Peirce*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992.
Merrell, F., *Peirce, Signs and Meaning,* Toronto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press, 1997.
Peirce, Ch. S., *Letters to Lady Welby,* ed. I. Lieb, New Haven, 1953.
———, *Collected Papers,* ed. Ch. Hartshorne y P. Weiss, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University, 1965.

Frege

Beuchot, M., "El problema de los universales en Gottlob Frege", *Crítica* (UNAM), IX/26 (1977), pp. 65-89.
———, "La conceptografía y la lógica formal de Frege", *Elementos* (UAP), 9 (1986), pp. 70-75.
Dummett, M., *Frege: Philosophy of Language,* Londres, Duckworth, 1973.
———, *The Interpretation of Frege,* Londres, Duckworth, 1981.
Frege, G., *Estudios sobre semántica,* Barcelona, Ariel, 1973 (2ª ed.).
Geach, P. Th., "Frege", en E. Anscombe y P. Th. Geach, *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege,* Oxford, Basil Blackwell, 1967 (3ª reimpr.)
Rosado Haddock, G. E., *Exposición crítica de la filosofía de Gottlob Frege,* República Dominicana, Corripio, 1985.
Sluga, H., *Gottlob Frege,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980.
Tiel, Ch., *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege,* Madrid, Tecnos, 1972.

Russell

Ayer, J., *Russell,* Barcelona, Grijalbo, 1973.
Beuchot, M., "Semiótica y filosofía del lenguaje en la *Inquiry* de Bertrand Russell", *Morphé* (UAP), I/2 (1986), pp. 73-87.
Black, M., "Russell's Philosophy of Language", en M. Black, *Language and Philosophy,* Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1970.
Clack, R., *Russell's Philosophy of Language,* La Haya, Martinus Nijhoff, 1969.
Hurtado Pérez, G., *Proposiciones russellianas,* México, UNAM, 1998.

Russell, B., “Les paradoxes de la logique”, *Revue de Métaphysique et de Morale,* 13 (1906), pp. 627-650.

———, “The Philosophy of Logical Atomism” (1918), en D. Pears (ed.), *Russell’s Logical Atomism,* Londres, Fontana/Collins, 1972.

———, *Lógica y conocimiento,* ed. R. Ch. Marsh, Madrid, Taurus, 1966.

———, *The Principles of Mathematics,* Londres, Allen and Unwin, 1972 (9ª reimpr.).

———, *An Inquiry into Meaning and Truth,* Harmondsworth, Penguin, 1973.

———, “Sobre el denotar”, en T. M. Simpson (comp.), *Semántica filosófica: problemas y discusiones,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

Russell, B., *Antología, I,* ed. J. A. Robles, México, SepSetentas, 1982.

Tomasini Bassols, A., *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein,* México, UNAM, 1986.

———, *Una introducción al pensamiento de Bertrand Russell,* Zacatecas, Méx., UAZ, 1992.

Whitehead, A. N., y B. Russell, *Principia Mathematica,* Cambridge, Cambridge University Press, 1927 (2ª reimpr. de 1973).

Wittgenstein

Anscombe, G. E. M., *Introducción al “Tractatus” de Wittgenstein,* Buenos Aires, El Ateneo, 1977.

Bartley III, W. W., *Wittgenstein,* Madrid, Cátedra, 1982.

Black, M., “Lebensform and Sprachspiele in Wittgenstein’s later Work”, en R. Haller *et al*. (eds.), *Wittgenstein and his Impact*

on Contemporary Thought, Viena, Hölder-Pichler-Tempsky, 1980, pp. 325-331.

Hartnack, J., *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1972.

Ishiguro, H., "Uso y referencia de los nombres", en P. Winch *et al*., *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*, Buenos Aires, EUDEBA, 1971.

Kenny, A., *Wittgenstein*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

Madrid, M. E., "Nombres propios en Wittgenstein", *Teoría* (México, UNAM), año 1, núm. 1, enero-marzo de 1975.

Pears, D., *Wittgenstein*, Londres, Fontana-Collins, 1974.

Tomasini Bassols, A., "Reflexiones wittgensteinianas sobre el lenguaje", *Anuario de Letras* (UNAM), 25 (1987), pp. 135-150.

———, *El pensamiento del último Wittgenstein. Problemas de filosofía contemporánea*, México, Trillas, 1988.

———, *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*, México, Interlínea-Conaculta-INBA, 1994.

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Francfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1965; trad. E. Tierno Galván, Madrid, Alianza, 1973.

———, *Philosophische Untersuchungen*, Francfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1967, trad. A. García Suárez y U. Moulines, México-Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM-Ed. Crítica, 1988.

Círculo de Viena

Ayer, A. J. (ed.), *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965.

———, *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires, Eudeba, 1971 (2ª ed.).

Beuchot, M., "Rudolf Carnap y la metafísica", *Revista de Filosofía* (UIA, México), 8 (1975), pp. 351-388.

———, "Lenguaje y metafísica en Alfred J. Ayer", *Logos* (ULSA), 19/56 (1991), pp. 9-20.
Carnap, R., *Introduction to Semantics, and Formalization of Logic,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961.
———, *Logische Syntax der Sprache,* Viena, Springer-Verlag, 1968 (2ª ed.)
———, *Meaning and Necessity,* Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1970 (reimpr.).
Hanfling, O., *Ayer,* Bogotá, Norma, 1998.
Kraft, V., *El Círculo de Viena,* Madrid, Taurus, 1966.
Reichenbach, H., *La filosofía científica,* México, FCE, 1971.
Waismann, F., *Los principios de la filosofía lingüística,* México, UNAM, 1970.
———, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena,* México, FCE, 1973.
———, *Was ist logische Analyse,* Francfort del Meno, Akademia Verlag, 1973.

Pragmatistas

Acero, J. J., "John Langshaw Austin", en J. M. Bermudo (ed.), *Los filósofos y sus filosofías,* Barcelona, Vicens-Vives, 1983.
Austin, J. L., *Ensayos Filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.
———, "Performativo-Constativo", *Eco*, 35 (1979).
———, *Cómo hacer cosas con palabras,* Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1982 (reimpr.).
Bertucelli Papi, M., *Qué es pragmática,* Barcelona, Paidós, 1996.
Escandell Vidal, M. V., *Introducción a la pragmática,* Barcelona, Ánthropos, 1993.
Grice, H. P., *Significado,* Cuadernos de Crítica, núm. 1, México, UNAM, 1977.

Margáin, H., "Validez, inferencia e implicaturas", en H. Margáin, *Racionalidad, lenguaje y filosofía,* México, FCE, 1998 (2ª ed.).
Rabossi, E., *Teorías del significado y actos lingüísticos,* Valencia, Venezuela, Universidad de Carabobo, 1979.
Searle, J., *Actos de habla,* Madrid, Cátedra, 1990.

Quine

Beuchot, M., "Los universales en W. V. O. Quine", *Teoría* (UNAM), año I, núm. 2 (1975), pp. 15-36.
———, "Notas sobre implicación material e intensionalidad", *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), 9 (1983), pp. 251-261.
Quine, W. V. O., *Desde un punto de vista lógico,* Barcelona, Ariel, 1962.
———, *Palabra y objeto,* Barcelona, Labor, 1968.
———, "Hablando de objetos", en M. Bunge (comp.), *Antología semántica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969.
———, *Filosofía de la lógica,* Madrid, Alianza, 1973.

Otros analíticos recientes

Beuchot, M., "Realismo, epistemología y clases naturales en Hilary Putnam", *Diánoia* 38 (1992), pp. 107-113.
———, "Breves consideraciones sobre el problema pensamiento-lenguaje en D. Davidson", en E. Villanueva (comp.), *Quinto Simposio Internacional de Filosofía,* México, UNAM, 1992, vol. I, pp. 73-75.
———, "La teoría de la verdad en Strawson", en C. E. Caorsi (ed.), *Ensayos sobre Strawson,* Montevideo, Universidad de la República, 1993, pp. 7-27.

———, *Temas de semiótica,* México, UNAM, 2002.

———, *Historia de la filosofía en la posmodernidad,* México, Torres, 2004.

Castañeda, H.-N., “El atomismo sintáctico en la filosofía posterior de Wittgenstein y la naturaleza de las cuestiones filosóficas”, en E. Villanueva (comp.), *El argumento del lenguaje privado,* México, UNAM, 1979, pp. 153-176.

Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation,* Oxford, Clarendon Press, 1984.

Nubiola, J., *La renovación pragmatista de la filosofía analítica,* Pamplona, Eunsa, 1996 (2ª ed.).

Putnam, H., *El significado de “significado”,* México, UNAM, 1984.

———, *Razón, verdad e historia,* Madrid, Tecnos, 1988.

———, *The Many Faces of Realism,* La Salle, Ill., Open Court, 1989.

———, *Representación y realidad,* Barcelona, Gedisa, 1990.

———, *Cómo renovar la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1994.

Rorty, R., *The Linguistic Turn,* Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1970.

———, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1983.

Strawson, P. F., “Sobre el referir”, en T. M. Simpson (ed.), *Semántica filosófica. Problemas y discusiones,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

[1] *Cf.* M. Bierwisch, *El estructuralismo. Historia, problemas, métodos,* Barcelona, Tusquets, 1971; M. Corvez, *Los estructuralistas,* Buenos Aires, Amorrortu, 1972; J. M. Broekman, *El estructuralismo,* Barcelona, Herder, 1974.

[2] *Cf.* M. Beuchot, *Lingüística estructural y filosofía,* México, Universidad La Salle, 1986.

[3] G. Mounin, *Saussure*, Barcelona, Anagrama, 1971. Véase, además, M. Beuchot, *Lingüística estructural y filosofía, op. cit.,* pp. 9-45; M. Beuchot, "Saussure: o el surgimiento de la actitud estructuralista y sistemática en lingüística", *Tópicos de filosofía y lenguaje,* México, UNAM, 1991, pp. 161-211.

[4] F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1978 (17ª ed.), p. 60.

[5] *Ibid.*, p. 51.

[6] *Ibid.*, p. 57.

[7] *Ibid.*, p. 63.

[8] *Ibid.*, p. 130.

[9] *Ibid.*, pp. 219-222.

[10] *Ibid.*, p. 133.

[11] *Ibid.*, p. 154.

[12] *Ibid.*, p. 174.

[13] *Cf. ibid.*, p. 169.

[14] *Ibid.*, p. 180.

[15] *Cf. ibid.*, p. 206.

[16] *Cf.* R. S. Wells, "El sistema lingüístico de Ferdinand de Saussure", en A. M. Nethol (ed.), *Ferdinand de Saussure. Fuentes manuscritas y*

estudios críticos, México, Siglo XXI, 1977, pp. 161-162.

[17] F. de Saussure, *op. cit.,* p. 201.

[18] *Cf. ibid.,* p. 208.

[19] J. Lyons, *Noam Chomsky*, Barcelona, Grijalbo, 1974; M. Beuchot, *Lingüística estructural y filosofía, op. cit.,* pp. 47-75.

[20] J. Searle, *La revolución de Chomsky en lingüística,* Barcelona, Anagrama, 1973, pp. 21 y ss.

[21] Esto ya había sido dicho de alguna manera por Wittgenstein, pero fue Chomsky el que lo expresó formalmente.

[22] N. Chomsky, *El lenguaje y el entendimiento* (1968), Barcelona, Seix Barral, 1973 (reimpr.), pp. 51-52.

[23] N. Chomsky, *Rules and Representations*, Nueva York, Columbia University Press, 1980, p. 51.

[24] N. Chomsky, *Estructuras sintácticas*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 112 y ss.

[25] N. Chomsky, *Aspects de la théorie de la syntaxe,* París, Seuil, 1971, p. 13.

[26] *Ibid.,* p. 15.

[27] *Ibid.,* pp. 31-34.

[28] N. Chomsky y G. A. Miller, *El análisis formal de los lenguajes naturales,* Madrid, Alberto Corazón, 1972.

[29] N. Chomsky, *Aspects de la théorie de la syntaxe, op. cit.,* pp. 91 y ss.

[30] *Ibid.,* pp. 175 y ss.

[31] N. Chomsky, *Topics in the Theory of Generative Grammar,* La Haya, Mouton, 1964.

[32] N. Chomsky, *Cartesian Linguistics,* Nueva York, Harper and Row, 1966, p. 12.

[33] N. Chomsky, *El lenguaje y el entendimiento, op. cit.*, pp. 19 y ss.

[34] N. Chomsky, “La naturaleza formal del lenguaje”, en F. Gracia (ed.), *Presentación del lenguaje*, Madrid, Taurus, 1972, pp. 329-330.

[35] N. Chomsky, *Reflections on Language*, Glasgow, Fontana/Collins, 1976, pp. 180 y ss.

[36] N. Chomsky, “Crítica de *Verbal Behavior* de B. F. Skinner”, en R. Bayés (ed.), *¿Chomsky o Skinner? La génesis del lenguaje*, Barcelona, Fontanella, 1977, pp. 83-84.

[37] N. Chomsky, *Crítica al conductismo de Skinner*, Buenos Aires, Antigua Casa Editorial Cuervo, 1976, p. 16.

[38] *Cf.* M. Beuchot, “Jean Piaget y la estructuración genética del lenguaje”, *Logos* (ULSA), XIII/37 (1985), pp. 55-67.

[39] *Cf.* M. Beuchot, “Le carré de Saint Anselme et le carré sémiotique de Greimas”, en E. Landowski (ed.), *Lire Greimas*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 1997, pp. 15-27.

[40] *Cf.* J. J. Acero, *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Ed. Cincel, 1985.

[41] J. K. Feiblemann, *An Introduction to Peirce’s Philosophy*, Londres, Allen and Unwin, 1960; Ch. Hookway, *Peirce*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992; F. Merrell, *Peirce, Signs and Meaning*, Toronto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press, 1997; M. Beuchot, *Elementos de semiótica*, México, Surge, 2001, cap. IV, pp. 137-153; y *Estudios sobre Peirce y la escolástica*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2002.

[42] Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. Ch. Hartshorne y P. Weiss, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University, 1965, vol. 2, § 227. Lo abreviaremos como *CP*, 2.227.

[43] *CP*, 2.229.

[44] *CP*, 2.303.

[45] *CP*, 2.230 y 2.273.

[46] Ch. S. Peirce, *Letters to Lady Welby*, ed. I. Lieb, New Haven, 1953, carta del 12 de octubre de1904.

[47] *CP*, 2.276-284.

[48] *CP*, 2.266-270.

[49] Una exposición de sus teorías en M. Beuchot, *Elementos de semiótica, op. cit.*, cap. V, pp. 155-165.

[50] Para una exposición de su teoría, *cf. ibid*, cap. VI, pp. 167-183.

[51] *Cf.* J. Deely y M. Beuchot, "Common Sources for the Semiotic of Charles Peirce and John Poinsot", *The Review of Metaphysics* (Washington), 48 (1995), pp. 539-566.

[52] *Cf.* K.-O. Apel, *Charles S. Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism,* New Jersey, Humanities Press, 1995; U. Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje,* Barcelona, Lumen, 1992; J. Nubiola y F. Conesa, *Filosofía del lenguaje,* Barcelona, Herder, 1999.

[53] *Cf.* M. Beuchot, *Elementos de semiótica*, *op. cit.*, cap. I, pp. 17-42.

[54] E. Bustos Guadaño, *Filosofía contemporánea del lenguaje, I (Semántica filosófica)*, Madrid, UNED, 1987, p. 10. *Cf.* P. Th. Geach, "Frege", en E. Anscombe y P. Th. Geach, *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*, Oxford, Basil Blackwell, 1967 (3ª reimpr.), p. 151.

[55] *Cf.* M. Beuchot, "La conceptografía y la lógica formal de Frege", *Elementos* (Universidad Autónoma de Puebla), 9 (1986), pp. 70-75; y "El problema de los universales en Gottlob Frege", *Crítica* (UNAM), IX/26 (1977), pp. 65-89; M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Londres, Duckworth, 1973; y *The Interpretation of Frege,* Londres, Duckworth, 1981; H. Sluga, *Gottlob Frege*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980.

[56] G. Frege, "Sobre sentido y referencia", en G. Frege, *Estudios sobre semántica,* Barcelona, Ariel, 1973 (2ª ed.), p. 57: "Con un signo expresamos su sentido y designamos su referencia".

[57] *Cf.* Ch. Tiel, *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege,* Madrid, Tecnos, 1972, pp. 128 y ss.; G. E. Rosado Haddock, *Exposición*

crítica de la filosofía de Gottlob Frege, República Dominicana, Corripio, 1985, pp. 84 y ss.

[58] G. Frege, *op. cit.,* p. 51.

[59] *Ibid.*, pp. 84-85.

[60] *Ibid.*, p. 62.

[61] *Ibid.*, pp. 64-74.

[62] E. A. Rabossi, *Análisis filosófico, lógica y metafísica,* Caracas, Monte Ávila, 1975, pp. 81-100.

[63] A. J. Ayer, *Russell,* Barcelona, Grijalbo, 1973; A. Tomasini Bassols, *Una introducción al pensamiento de Bertrand Russell,* Zacatecas, México, UAZ, 1992, pp. 129 y ss.; M. Beuchot, *Elementos de semiótica, op. cit.,* cap. II, pp. 43-109.

[64] M. Black, "Russell's Philosophy of Language", en M. Black, *Language and Philosophy,* Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1970, pp. 111 y ss.; R. Clack, *Russell's Philosophy of Language,* La Haya, Martinus Nijhoff, 1969, pp. 10 y ss.

[65] B. Russell, "The Logical and Arithmetical Doctrines of Frege", apéndice A de su obra *The Principles of Mathematics,* Londres, Allen and Unwin, 1972 (9ª reimpr.), pp. 502 y ss.

[66] B. Russell, "The Theory of Types", apéndice B de su obra *The Principles of Mathematics, op. cit.,* pp. 523 y ss. Véase también, de él mismo, "Les paradoxes de la logique", *Revue de Métaphysique et de Morale,* 13 (1906), pp. 627-650, y "La lógica matemática y su fundamentación en la teoría de los tipos" (1908), en su *Lógica y conocimiento,* ed. R. Ch. Marsh, Madrid, Taurus, 1966, pp. 77 y ss.

[67] B. Russell, "Sobre el denotar", en T. M. Simpson (comp.), *Semántica filosófica: problemas y discusiones,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, pp. 31 y ss.

[68] A. N. Whitehead y B. Russell, *Principia Mathematica,* Cambridge, Cambridge University Press, 1927 (2ª reimpr., 1973), vol. I, pp. 71 y ss.

[69] B. Russell, “The Philosophy of Logical Atomism” (1918), en D. Pears (ed.), *Russell’s Logical Atomism*, Londres, Fontana/Collins, 1972, pp. 196-197.

[70] A. Tomasini Bassols, *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, México, UNAM, 1986; G. Hurtado Pérez, *Proposiciones russellianas*, México, UNAM, 1998.

[71] B. Russell, “The Philosophy of Logical Atomism”, *op. cit.*, pp. 86 y ss.

[72] B. Russell, “Logical Atomism” (1924), en D. Pears (ed.), *op. cit*., pp. 153 y ss.

[73] J. A. Robles, “Introducción” a B. Russell, *Antología, I*, México, SepSetentas, 1982, pp. 11-28.

[74] B. Russell, “Sobre las proposiciones: qué son y cómo significan”, en B. Russell, *Lógica y conocimiento, op. cit.*, pp. 407 y ss.

[75] B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 171. *Cf.* M. Beuchot, “Semiótica y filosofía del lenguaje en la *Inquiry* de Bertrand Russell”, *Morphé* (UAP), I/2 (1986), pp. 73-87.

[76] B. F. Skinner, *Verbal Behavior*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1957, donde cita a Quine en pp. 18, 324 y 342.

[77] *Cf.* A. Tomasini Bassols, *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*, México, Interlínea-Conaculta-INBA, 1994, pp. 11-38; M. Beuchot, *Elementos de semiótica, op. cit.*, cap. III, pp. 111-135.

[78] *Cf.* A. Kenny, *Wittgenstein*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, sobre todo el capítulo intitulado “La continuidad de la filosofía de Wittgenstein”, pp. 193-204.

[79] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Francfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1965; utilizaremos la traducción de E. Tierno Galván, Madrid, Alianza, 1973, § 1. Citaremos abreviando: *TLP*, 1.

[80] *TLP*, 2.1.

[81] *TLP*, 2.12. *Cf.* D. Pears, *Wittgenstein*, Londres, Fontana-Collins, 1974, pp. 77 y ss.

[82] Sobre las nociones de “pintura” y de “modelo”, *cf.* J. Ferrater Mora, “Pinturas y modelos”, en J. Ferrater Mora, *Las palabras y los hombres*, Barcelona, Península, 1972, pp. 139-152.

[83] *TLP*, 2.13.

[84] *TLP*, 2.131.

[85] *TLP*, 2.15.

[86] *TLP*, 2.1514.

[87] *TLP*, 2.16-2.161.

[88] *TLP*, 2.19. *Cf.* J. Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1972, pp. 53 y ss.

[89] *TLP*, 2.22-2.221.

[90] *TLP*, 2.222.

[91] *TLP*, 2.223.

[92] *TLP*, 2.224. *Cf.* G. E. M. Anscombe, *Introducción al “Tractatus” de Wittgenstein*, Buenos Aires, El Ateneo, 1977, pp. 73 y ss.

[93] *TLP*, 2.225.

[94] *TLP*, 3-3.01.

[95] *TLP*, 3.1-3.12.

[96] *TLP*, 3.1431.

[97] *TLP*, 3.2-3.221. *Cf.* H. Ishiguro, “Uso y referencia de los nombres”, en P. Winch *et al.*, *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*, Buenos Aires, EUDEBA, 1971, pp. 8 y ss.; M. E. Madrid, “Nombres propios en Wittgenstein”, en *Teoría* (México, UNAM), año 1, núm. 1, enero-marzo de 1975, pp. 14 y ss.

[98] *TLP*, 3.325.

[99] *TLP,* 4.2.

[100] *TLP,* 3.33.

[101] Algunos han llamado también “modélica” o “isomórfica” a esta teoría del significado, p. ej. G. Colombo, el traductor del *Tractatus* al italiano.

[102] *Cf.* A. Tomasini, *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein, op. cit.,* p. 69.

[103] *TLP,* 4.3 y ss.

[104] A pesar de mostrarse como un cambio radical, se ha señalado una cierta continuidad —al menos en algunos puntos— entre la primera filosofía de Wittgenstein y la posterior. *Cf.* A. Kenny, *op. cit.,* p. 28.

[105] *Cf.* V. Mehta, *La mosca y el frasco. Encuentros con intelectuales británicos*, México, FCE, 1976, p. 95.

[106] *Cf. ibid.,* p. 97.

[107] *Cf.* W. W. Bartley III, *Wittgenstein,* Madrid, Cátedra, 1982, pp. 156 y ss.

[108] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen,* Francfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1967; utilizaremos la traducción *Investigaciones filosóficas,* de A. García Suárez y U. Moulines, México-Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM-Ed. Crítica, 1988, parte I, núm. 5, pág. 21. En adelante citaremos abreviando como *IF*.

[109] *IF,* I, 7, p. 25.

[110] *Cf.* A. Tomasini Bassols, “Reflexiones wittgensteinianas sobre el lenguaje”, *Anuario de Letras* (UNAM), 25 (1987), pp. 135-150.

[111] *IF,* I, 27, p. 43.

[112] *IF,* I, 19, p. 31.

[113] *IF,* I, 20, p. 35.

[114] *IF,* I, 23, p. 39.

[115] *IF,* I, 30, p. 47.

[116] *IF,* I, 38, p. 57.

[117] Como lo quiso él mismo en el *Tractatus logico-philosophicus*.

[118] *IF,* I, 40, p. 59.

[119] *IF,* I, 43, p. 61.

[120] *Cf. IF,* I, 48, p. 69.

[121] *IF,* I, 53, p. 75.

[122] *IF,* I, 65, p. 87.

[123] *IF,* I, 67, p. 89.

[124] *IF,* I, 92, p. 115.

[125] *IF,* I, 241, p. 217.

[126] *IF,* I, 23, p. 39. Para la noción de *forma de vida*, *cf.* M. Black, “Lebensform and Sprachspiele in Wittgenstein’s later Work”, en R. Haller *et al.* (eds.), *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought,* Viena, Hölder-Pichler-Tempsky, 1980, pp. 325-331.

[127] *IF,* I, 133, p. 133.

[128] *IF,* I, 109, p. 123. Sobre esta concepción de la filosofía, *cf.* A. Tomasini Bassols, “Lenguaje y filosofía”, en A. Tomasini Bassols, *El pensamiento del último Wittgenstein. Problemas de filosofía contemporánea,* México, Trillas, 1988, pp. 95 y ss.

[129] *Cf.* V. Kraft, *El Círculo de Viena,* Madrid, Taurus, 1966.

[130] *Cf.* F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena,* México, FCE, 1973.

[131] Una exposición más detallada del proceso de Carnap en M. Beuchot, *Elementos de semiótica, op. cit.,* cap. VII, pp. 185-201; y M. Beuchot, “Rudolf Carnap y la metafísica”, *Revista de Filosofía* (UIA, México), 8 (1975), pp. 351-388.

[132] *Cf.* R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache,* Viena, Springer-Verlag, 1968 (2ª ed.), pp. 78 y ss.

[133] *Cf.* R. Carnap, *Introduction to Semantics, and Formalization of Logic,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961, pp. 30 y ss.

[134] *Cf.* R. Carnap, "On Some Concepts of Pragmatics", en R. Carnap, *Meaning and Necessity,* Chicago and Londres, The University of Chicago Press, 1970 (reimpr.), pp. 248 y ss.

[135] *Cf.* F. Waismann, *Los principios de la filosofía lingüística,* México, UNAM, 1970; el mismo, *Was ist logische Analyse,* Francfort del Meno, Akademia Verlag, 1973.

[136] *Cf.* H. Reichenbach, *La filosofía científica,* México, FCE, 1971.

[137] O. Hanfling, *Ayer,* Bogotá, Norma, 1998; M. Beuchot, "Lenguaje y metafísica en Alfred J. Ayer", *Logos* (ULSA), 19/56 (1991), pp. 9-20.

[138] *Cf.* A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico,* México, FCE, 1965.

[139] A. J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires, Eudeba, 1971 (2ª ed.), p. 122.

[140] Sobre su perspectiva general, *cf.* J. J. Acero, "John Langshaw Austin", en J. M. Bermudo (ed.), *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens-Vives, 1983. Allí mismo, en la p. 478, nota 4, Acero dice, con mucho acierto, que no se puede vincular a Austin de manera directa con Wittgenstein, como si hubiera habido algún seguimiento explícito del segundo por parte del primero; más bien fueron ciertas tesis suyas, y no algún discipulado con respecto a Wittgenstein, lo que lo condujo al análisis del lenguaje ordinario y a la pragmática del lenguaje.

[141] *Cf.* J. L. Austin, "El significado de una palabra", *Ensayos filosóficos,* Madrid, Revista de Occidente, 1975, p. 74.

[142] *Ibid.*, p. 86.

[143] *Cf.*, J. L. Austin, "Cómo hablar", *ibid.*, pp. 134-135.

[144] *Cf.*, J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras,* Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1982 (reimpr.), pp. 153-154.

[145] *Cf. ibid.*, pp. 41 y 87-88.

[146] *Cf. ibid.*, pp. 46-47 y 90.

[147] *Cf.* J. L. Austin, “Emisiones realizadoras”, en J. L. Austin, *Ensayos filosóficos, op. cit.*, pp. 227 y ss.; y también, “Performativo-Constativo”, *Eco,* 35 (1979), pp. 96 y ss.

[148] *Cf.* E. Rabossi, *Teorías del significado y actos lingüísticos,* Valencia, Venezuela, Universidad de Carabobo, 1979, pp. 49 y ss. Seguimos la restructuración que Rabossi hace de la teoría de Austin.

[149] *Cf.* J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras, op. cit.,* pp. 136-137.

[150] *Cf. ibid.*, p. 138.

[151] *Cf. ibid.*, pp. 142-143.

[152] *Cf. ibid.*, p. 145.

[153] *Cf. ibid.*, pp. 163-164.

[154] *Cf.* J. J. Acero, *Filosofía y análisis del lenguaje, op. cit.,* pp. 196-198.

[155] *Cf.* J. Searle, *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 151.

[156] *Cf. ibid.*, p. 31.

[157] *Cf. ibid.*, pp. 32-33.

[158] *Ibid.*, p. 33.

[159] *Cf. ibid.*, p. 34.

[160] *Ibid.*, p. 37.

[161] *Ibid.*, p. 38.

[162] *Ibid.*, p. 39.

[163] *Ibid.*, p. 51.

[164] *Ibid.*, p. 58.

[165] *Cf.* H. P. Grice, *Significado,* Cuadernos de Crítica, núm. 1, México, UNAM, 1977, pp. 5-8.

[166] *Cf.* H. Margáin, “Validez, inferencia e implicaturas”, *Racionalidad, lenguaje y filosofía*, México, FCE, 1998 (2ª ed.), pp. 79-125.

[167] *Cf.* M. Bertucelli Papi, *Qué es pragmática,* Barcelona, Paidós, 1996, pp. 54-68; M. V. Escandell Vidal, *Introducción a la pragmática,* Barcelona, Ánthropos, 1993, pp. 91-107.

[168] *Cf.* M. Beuchot, *Elementos de semiótica, op. cit.,* cap. VIII, pp. 204-227; “Los universales en W. V. O. Quine”, *Teoría* (UNAM), año I, núm. 2 (1975), pp. 15-36; “Notas sobre implicación material e intensionalidad”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), 9 (1983), pp. 251-261.

[169] W. V. O. Quine, “El problema de la significación en lingüística”, *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962, p. 84.

[170] W. V. O. Quine, “Dos dogmas del empirismo”, *ibid.,* pp. 51-52.

[171] *Ibid.,* p. 52. *Cf.* W. V. O. Quine, *Filosofía de la lógica,* Madrid, Alianza, 1973, pp. 30 y ss.

[172] W. V. O. Quine, *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968, pp. 39-40.

[173] W. V. O. Quine, “Dos dogmas del empirismo”, *op. cit.*, p. 64.

[174] W. V. O. Quine, *Palabra y objeto, op. cit.,* p. 68.

[175] *Ibid.*, pp. 75-78.

[176] *Ibid.*, p. 78.

[177] W. V. O. Quine, “Significación e inferencia existencial”, *Desde un punto de vista lógico, op. cit.*, pp. 235-237.

[178] W. V. O. Quine, *Palabra y objeto, op. cit.,* p. 103; W. V. O. Quine, “Hablando de objetos”, en M. Bunge (comp.), *Antología semántica,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1969, pp. 45 y ss.

[179] *Palabra y objeto, op. cit.,* p. 124.

[180] *Ibid.*, p. 137.

[181] *Ibid.*, p. 141.

[182] *Ibid.*, cap. 6: “Huir de la intensión”.

[183] *Cf.* J. O. Urmson, *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*, Oxford, Oxford University Press, 1969; J. O. Urmson, “The History of Philosophical Analysis”, en R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1970 (reimpr.), pp. 294 y ss.

[184] *Cf.* P. F. Strawson, “Sobre el referir”, en T. M. Simpson (ed.), *Semántica filosófica. Problemas y discusiones*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, pp. 57 y ss.

[185] *Cf.* M. Beuchot, “La teoría de la verdad en Strawson”, en C. E. Caorsi (ed.), *Ensayos sobre Strawson*, Montevideo (Uruguay), Universidad de la República, 1993, pp. 7-27; la respuesta de Strawson se encuentra allí mismo, pp. 181-184.

[186] R. Rorty, “Introduction” a su compilación *The Linguistic Turn*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1970; J. Ferrater Mora, *Cambio de marcha en filosofía*, Madrid, Alianza, 1974.

[187] E. Bustos Guadaño, *Filosofía contemporánea del lenguaje I (semántica filosófica)*, Madrid, UNED, 1987; J. J. Acero, *Lenguaje y filosofía*, Barcelona, Octaedro, 1993.

[188] Para una exposición de temas de Tarski que son demasiado técnicos, como la distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje, así como para la reconstrucción de la verdad semántica para los lenguajes formales, *Cf.* M. Beuchot, *Elementos de semiótica*, *op. cit.*, apéndice A, pp. 281-288.

[189] D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 227 y ss.

[190] *Cf.* M. Beuchot, “Breves consideraciones sobre el problema pensamiento-lenguaje en D. Davidson”, en E. Villanueva (comp.), *Quinto Simposio Internacional de Filosofía*, México, UNAM, 1992, vol. I, pp. 73-75; la respuesta de Davidson se encuentra allí mismo, pp. 77-79.

[191] *Cf.* H. Putnam, *El significado de "significado"*, México, UNAM, 1984, pp. 17 y ss.; *The Many Faces of Realism,* La Salle, Ill., Open Court, 1989 (2ª ed.), pp. 17 y ss.; *Representación y realidad,* Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 173 y ss.; y M. Beuchot, "Realismo, epistemología y clases naturales en Hilary Putnam", *Diánoia* 38 (1992), pp. 107-113.

[192] H. Putnam, *Razón, verdad e historia,* Madrid, Tecnos, 1988, p. 30; y *Cómo renovar la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1994, p. 166; M. Beuchot, *Temas de semiótica,* México, UNAM, 2002, pp. 45-59.

[193] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1983, pp. 323 y ss.; hay una exposición más detallada de las teorías de Rorty en M. Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad,* México, Torres, 2004, pp. 149-158.

[194] *Cf.* H.-N. Castañeda, "El atomismo sintáctico en la filosofía posterior de Wittgenstein y la naturaleza de las cuestiones filosóficas", en E. Villanueva (comp.), *El argumento del lenguaje privado,* México, UNAM, 1979, pp. 153-176.

[195] *Cf.* J. Nubiola, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica,* Pamplona, Eunsa, 1996 (2ª ed.).

V. FILOSOFÍA DEL LENGUAJE EN LA FENOMENOLOGÍA Y LA HERMENÉUTICA

POSTESTRUCTURALISMO Y POSTANALÍTICA: LA CONVERGENCIA EN LA HERMENÉUTICA

Y así, podemos aludir, para finalizar, a un grupo de estudiosos del lenguaje que adoptan una perspectiva hermenéutica o interpretativa. Muchos vienen del estructuralismo, otros de la analítica; por eso se puede hablar de una filosofía del lenguaje post-estructuralista y post-analítica. También tiene sus raíces en la fenomenología y el existencialismo. Husserl trata el lenguaje desde el análisis fenomenológico. En esa línea fenomenológica se destacaron Lévinas y Merleau-Ponty. M. Heidegger resalta el carácter hermenéutico del ser humano y lo allega a la poesía. En seguimiento de él, H. G. Gadamer profundiza la noción de horizonte hermenéutico, sobre todo dentro de una tradición, y la posibilidad de fusión de horizontes mediante el diálogo. Paul Ricoeur nos llama a encaminarnos hacia la ontología. Otros, como Jacques Derrida, tratan de dejar de lado la ontología; o, como Gianni Vattimo, creen que sólo se puede tener una ontología débil.[1] Pero otros más, como Eugenio Trías, esperan reconstruir una ontología que esté atenta al lenguaje y a la simbolicidad que él aporta.

Edmund Husserl (1859-1936)

En lo que respecta al estudio del lenguaje, a finales del siglo XIX y principios del XX se daban dos tradiciones principales que después se entreveraron, a saber: la fenomenológica y la hermenéutica. La hermenéutica tenía como principal exponente a W. Dilthey, que recogía la herencia hermenéutica romántica como la de Schleiermacher. La fenomenológica tenía como principal protagonista a un discípulo de Franz Brentano, a saber, Edmund Husserl. En la línea fenomenológica, Husserl —principalmente en su obra *Investigaciones lógicas,* de 1901— hizo aportaciones muy importantes a la lógica y a la filosofía del lenguaje, en una pugna contra el psicologismo muy parecida a la de Frege. Sobre todo con su idea de significación vinculada a la de intencionalidad, dio una fuerza muy grande a los nuevos estudios del significado.[2]

La primera de dichas investigaciones lógicas versa sobre la expresión y la significación, y muestra la equivocidad del término “signo”, el cual puede significar una señal o una expresión. La expresión es un fenómeno subjetivo —se da, como dice el propio Husserl, “en la vida solitaria del alma”— y se distingue del comunicar, el cual implica el diálogo. En la segunda investigación encontramos el tratamiento de la abstracción y la universalidad; la significación necesita remitir a algo universal, y ese algo universal es el objeto ideal, que hace posible la significación de clases o especies. La tercera investigación aborda el tema de los todos y las partes en el lenguaje, esto es, la distinción entre expresión simple y expresión compuesta. (A esto dedicó también Husserl su obra acerca del juicio, sólo que desde un lado más epistemológico.) Pero la distinción entre expresiones o significados simples y complejos nos abre a la posibilidad de términos y enunciados, es decir, a las partes de las enunciaciones, vistas como totalidades lingüísticas. Por eso la cuarta investigación tiene que ver con la

diferencia entre las significaciones independientes y las no-dependientes, y traza la posibilidad de una gramática general. Ésta se fija principalmente en las leyes de asociación o composición de dichos elementos. Ahora bien, estas leyes son leyes *a priori*, por lo que se tiene que ir al lado no formal sino material de la significación, es decir, a los contenidos ideativos de la misma, a las intenciones que dan contenido a la significación. Además, la significación es, de suyo, una intención significativa, lo cual nos envía a la quinta investigación, sobre las vivencias intencionales y sus contenidos. Los signos contienen imágenes mentales, y éstas son los objetos de esos actos intencionales. El objeto tiene un representante en la mente, que es la imagen. Así, el signo tiene un aspecto físico y un aspecto psíquico o mental. La sexta investigación, sobre los elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento, nos habla de cómo se da el cumplimiento significativo del signo tomado como unidad de los dos aspectos mencionados. Mas, a pesar de dicha unidad, Husserl señala una polisemia "constitutiva" en las expresiones, de modo que no sólo las del lenguaje ordinario sino incluso algunas del lenguaje científico tienen esa multivocidad. Aunque parece que la díada de Husserl significación y referencia objetiva corresponde a la distinción de Stuart Mill entre connotación y denotación, y a la de Frege entre sentido y referencia, tiene un matiz distinto; en Husserl se nota una idealidad más fuerte tanto del lado de la significación como del de la referencia.[3]

Martin Heidegger (1889-1976)

Heidegger dedica una atención muy grande al lenguaje. Desde la importancia que le concede en sus primeros escritos, como uno de los existenciarios del ser-ahí o una de las características constitutivas del hombre, hasta la proclamación del lenguaje como

el lugar del Ser, del Acontecimiento, etc., se ve como algo imprescindible la atención al lenguaje en el pensamiento heideggeriano.[4]

Sin embargo, llega a advertirse que en la reflexión de Heidegger el lenguaje es más que el lenguaje tal cual, es más que la lengua y el habla, es más que lo dicho y el decir: es todo junto, y adquiere dimensiones gigantescas tanto en su concepción del hombre como en la estructuración de su pensamiento. De alguna manera el lenguaje es algo tan fundamental que, más que estar ante una filosofía del lenguaje, como estamos acostumbrados a verla en la mayoría de los autores de esta disciplina, nos encontramos con una ontología del lenguaje, o con una consideración lingüística de la ontología, o, mejor aún, con una reflexión ontológica de la relación del hombre, a través del lenguaje, con el Ser, que es lo que más le importa. Intentaremos destacar algunos de los aspectos que nos parecen fundamentales de esta meditación heideggeriana sobre el lenguaje del Ser y el Ser del lenguaje.

Ser y tiempo

Heidegger ve el lenguaje como una característica esencial del hombre. En *Ser y tiempo* es un existenciario, o nota propia del ser-ahí, que usa el lenguaje para expresarse pero también para comprender, pues en él se le da el Ser.[5] Aunque es un ser a la mano, un útil, es incluso más que eso: de alguna manera es el *logos,* que es lo que constituye al hombre. Y Heidegger ve el lenguaje no como algo abstracto, sino como algo concreto y práctico, como el lenguaje en la vida, pues ésa es la vida del lenguaje: sobre todo el diálogo.[6]

El lenguaje, además de ser el instrumento en el que se manifiesta la poesía, es el lugar de la manifestación del Ser. Como dice el propio Heidegger, el Ser llega a huir de la metafísica, según

la destrucción de la metafísica histórica, o de la historia de la metafísica que él hace. El Ser se va de la metafísica, y canta en la poesía. Pero la poesía se da en el lenguaje; por ello, es la casa del Ser. Es el lugar en el que se hace presente. Y allí puede encontrárselo.

Heidegger busca el lugar ontológico del lenguaje en el hombre. No le interesa asociarlo con los objetos o los otros signos. Ve que en el ser humano hay una especie de significación, o significancia, que es más fundamental y previa al lenguaje mismo, esto es, pre-verbal. La comprensión se vuelve, entonces, explicación. Es la estructura existencial de la que brotarán el sentido y la referencia. Después, la explicación, adquiere la forma de la enunciación verbal.[7] Dado ese comprender pre-verbal, ante-predicativo, Heidegger parece estar en la línea clásica del concepto como previo al término y desligado de él. La comprensión precede al lenguaje, pues éste sólo da expresión al ente explicitado como tal o cual (martillo o mesa). Así, dada esta pre-comprensión, el concepto es de hecho una re-comprensión.

Pero lo que revela el lenguaje es un sentido. El concepto de sentido es algo propio al hombre: "Sólo el 'ser-ahí' puede, por ende, tener sentido o carecer de él".[8] Tener sentido es ser inteligible para el ser-ahí. Mas, en cuanto posible y anticipado, el sentido es algo que de alguna manera se da previamente al comprender. Solamente se explicita. Por consiguiente,

> el autor de *El ser y el tiempo* rechaza tanto la tesis de la subjetividad del sentido como la tesis de su objetividad: del mismo modo que no puede afirmarse que el hombre es quien engendra o crea soberanamente el sentido o que lo lleva en sí como su propiedad con poder para introducirlo en lo real, no puede tampoco sostenerse que el sentido pertenece integralmente a lo real como una propiedad natural. Ni crea el hombre el sentido por un acto arbitrario ni lo extrae de alguna región de la realidad. El sentido surge más bien de la

explicitación de nuestra inserción en el mundo. Es, según una afortunada fórmula, la obra común del hombre y del mundo.[9]

Luego viene el último aspecto del enunciado: el de expresión y, por lo tanto, de comunicación. Para ser comunicado, el sentido debe decirse, ser dicho. Por ello sentido y discurso se exigen mutuamente. El sentido remite al referente; los referentes trascienden al sentido. Da la impresión de que para Heidegger los referentes ya se dan ahí y sólo vienen a la existencia en palabras, mediante los sentidos, aunque no por la donación de sentido que hace el propio ser-ahí.

Se dan aquí los existenciarios que son las condiciones de posibilidad del lenguaje como algo ontológico; son características trascendentales de todo lenguaje, aunque puedan faltar algunas en el discurso empírico. El lenguaje no tiene como referente un objeto dado, sino la situación global de mi ser-en-el-mundo. Y la palabra le añade la comunicación, es la articulación del ser-en-común. Pero no lo hace como un intercambio de palabras, conceptos, sentimientos, etc., como si fuera un intercambio de mercancías. La palabra no tiende a la comunicación, sino que la presupone. Tiene como requisitos el ser-en-común, el estar-con, el coexistir. El lenguaje exterioriza un sentido producido interiormente. Pero el ser-ahí está por naturaleza abierto a la exterioridad, fuera de sí, proyectado hacia aquello de lo que tiene cuidado. La palabra expresa la manera como estoy "fuera" en el mundo, ya sea a gusto o a disgusto; hablar es un *modus* del ser-en-el-mundo-con-otros.

El hablar está fundado en el sentido. Por ello el oír (ese sentido) es lo que funda el discurso. "El oír es constitutivo del hablar."[10] Hablar es, antes que nada, saber escuchar, saber poner atención. Esta escucha es doble: hay que escuchar al otro, hay que ponerse a su disposición, pero también se debe escuchar el sentido, interpretar el silencio para que el sentido pueda ser arrancado a él.

Dado que el lenguaje brota del comprender y que éste es un existenciario, conlleva el escuchar. Pero no comprendemos porque escuchamos, sino que escuchamos porque comprendemos, porque somos capaces de comprender. "Sólo quien ya comprende puede 'estar pendiente' [o escuchar]",[11] se nos dice, con un tono contemplativo.

En lugar de supeditar el habla a la lengua, Heidegger sostiene que es el habla lo que da fundamento a la lengua, es decir, funda a lo que se dice. Y ambas se reúnen en "lo dicho" o "el dicho". Pues bien, es el silencio el que funda el saber oír.[12] En el mismo diálogo, el silencio de los interlocutores ayuda más que la palabrería, la charlatanería. Encubre la verdad en el "se dice". La palabra, para ser auténtico decir, tiene que estar "preñada de silencio". El mismo poder callarse depende de tener algo que decir. Y esto sucede en el marco de la comunidad. Por eso hablar consiste en repetir y transmitir, en tornar a decir un discurso ya dicho: "transmitir y repetir lo que se habla".[13] El hombre está rodeado por su propio hablar, circundado por él, encerrado en él, aprisionado. Es el sentido común precisamente el depósito de todo eso que se dice y puede decirse del mundo (cosas y personas). A veces incluso cae en esclavitudes, inautenticidades, por obra del lenguaje común.

Lenguaje y poesía

En su trabajo sobre la esencia de la poesía, basado en Hölderlin, dice Heidegger que somos palabra-en-diálogo. En otros términos, el lenguaje no se reduce a ser un útil (la palabra como un utensilio), sino que sostiene algo que somos, que nos es. No algo que tenemos, sino algo que nos tiene. Allí recoge Heidegger la frase de Hölderlin de que la palabra es, en el fondo, poesía.[14] Todo lenguaje tiene origen poético, como se veía ya en Vico, en

Rousseau y otros. Como en Nietzsche, el lenguaje tiene un origen metafórico, y la metonimia parece pervertirlo.

Pues bien, la poesía es un don, de los más inocentes, pero, también, de los más peligrosos.[15] En efecto, es inocente en cuanto es juego; el más puro, pues es el más desinteresado. Pero también es el más peligroso, pues peligro es el acecho que hace el ente al Ser, que es como si la nada lo acosara, pues lo lleva a su esclerotización, a su muerte, de lo cual brota la angustia. Más bien el Ser debe brillar sobre el ente. Lo que pone freno a la nada y reduce las presiones del ente sobre la pro-tensión del Ser, es la poesía. Por eso tiene ese efecto dulcificador. Por eso es "lo que nos hace habitable el mundo", según dice Hölderlin, concepto que Heidegger aplica a su propia noción de mundo. Si el mundo es lo que el ser-ahí se construye para estar en la realidad, en el Ser, entre los entes, lo que hace habitable esa construcción, ese mundo, es la poesía.

De camino al habla

El lenguaje es la casa del Ser, o el templo del Ser, y son los poetas los que hacen al hombre habitarlo, son quienes le dan la capacidad de estar ahí, sólo por la poesía el mundo se vuelve habitable, adquiere carácter de casa, de morada, de hogar. El lenguaje nos da una experiencia original; *es,* él mismo, una experiencia originaria. Es verdad que el lenguaje sirve para nombrar a los entes, pero no se agota allí. Ésa no es la manera auténtica de hablar. Si la diferencia ontológica nos obliga a distinguir el ente y el Ser, el ente de su Ser y el Ser de su ente, también aquí hay que distinguir: no basta con nombrar a los entes, hay que nombrar al Ser.[16] Ésa sí es la manera auténtica de hablar. Porque nombrar es llamar al ente por su nombre. Y llamar es, aquí, llamar a la cosa, a la palabra: "No. El nombrar no distribuye títulos, no emplea palabras, sino

que llama las cosas a la palabra”,[17] como a la inversa de lo que suele decirse. El llamarla auténticamente nombra su Ser, porque el llamarla de manera original es conferirle o restituirle su presencia enmedio de la ausencia; es darle estar en su inapariencia; es darle Ser a su ente. Como ya decía Hölderlin, este nombrar es un hacer próximas y familiares las cosas al hombre. Es hacer humanas las cosas. Porque no es una presencia muda: habla. Pero es un habla ontológica, es hacer que la cosa aparezca realmente en su propia esencia. O, si se prefiere, es hacer que el Ser brille en su ente.

Más que de una denominación, se trata de una nominación. El nombrar es colocar cada cosa en su aparición en el mundo. Es poner al ente en su Ser, porque el ser de toda cosa habita en la palabra: “el ser de cualquier cosa que es reside en la palabra. De ahí la validez de la frase: el habla es la casa del ser”.[18] El nombrar, como habla original, coloca en el mundo a la cosa; hace que las cosas sean mundo. Ese hablar hace venir las cosas al mundo, al tiempo que hace venir también el mundo a las cosas: “Al ser nombradas las cosas son invocadas a su ser cosa. Siendo cosa despliegan mundo: mundo en el que moran las cosas y que así son cada vez las moradoras”.[19] No se trata de que el lenguaje sea mágico y nos traslade al ser, sino de que pone frente al hombre la cosa. Deja que la cosa sea-ahí en su presencia. Es el sentido en que todo lenguaje es poiético. Deja que las cosas acontezcan, hace que sean acontecimiento. Por eso el lenguaje es el acontecimiento que nos conduce hacia el mundo y hacia el ser de las cosas. Así nos alejamos de la idea de que el hombre es creador y dueño absoluto del lenguaje, y se ve a éste como algo que, en lugar de ser un mero útil, tiene un extraño poder sobre el hombre.

Hay un habla incesante, ligera y superficial, que es parloteo. Pero hay un habla que es original y profunda. Esa habla es, por ello, un re-decir lo ya dicho. La lengua nos da un léxico y una gramática. Y en ese sentido ya nos constriñe, nos hace hablar con cierta dependencia de ella. Nos dice. La lengua es la que habla. No

hablamos la lengua: ella nos habla.[20] Por eso se requiere escuchar. Por eso se requiere callar. El lenguaje es canto de la quietud, el “son del silencio”.[21] Los sonidos del silencio son los que enseñan a hablar al hombre. Aunque constituyen un lenguaje sin voz, tienen palabras. Es un mundo no humano, pero en él el hombre se vuelve capaz de palabra humana.

Para no llamarlo “lenguaje”, Heidegger lo llama “el dicho”: al mismo tiempo decir y cosa que se dice. Más que como un puente, el lenguaje es como un río, “el río del silencio que enlaza él mismo sus orillas, el decir y nuestro re-decir, configurándolos”.[22] El lenguaje no revela todo, no es pura manifestación o manifestación pura; es más bien recogimiento. Congrega lo que se manifiesta en la apertura de la claridad: “El Decir prevalece de par en par y vertebra el libre espacio *(das Freie)* del Claro *(die Lichtung)* al que debe rendir visita todo aparecer y que debe dejar tras de sí todo des-aparecer: este Claro en el que todo venir en presencia e ir en ausencia debe entrar y mostrarse, o sea, venir a decirse”.[23] Por eso el hombre es el mensajero y el pastor del Ser. Aquí se funda el carácter hermenéutico del pensamiento, el carácter de comprensión del existir humano. Es meta-histórico, pero apunta a la historicidad del hombre. Por eso es historia, pero en un sentido superior: muestra su historia. Y en ese sentido es un modo del advenir, del acontecimiento. El ser del lenguaje se funda en el acontecimiento. Por el acontecimiento, el dicho accede a la palabra, se expande ante el Ser. El Ser es un don del acontecimiento, donación suya. Es el lugar de los lugares. Pero el dicho necesita la palabra para darse. El dicho necesita el decir de los hombres. Y congrega a los hombres en un ámbito común. Es lo que da que decir: el acontecimiento.

Situado en el acontecimiento (o acontecer), el hombre es el decidor del Ser, por cuanto avanza buscando el dicho. El lenguaje es ya réplica, respuesta. El hombre responde a los entes, al Ser, al acontecimiento. Incluso tiene el poder de escuchar al

Acontecimiento y obedecerlo. Su habla es eco y re-decir del decir original de la lengua. Eso le confiere al hombre la alta dignidad de habitar en el templo del Ser que es el lenguaje. Allí resuena, re-tiembla, re-tumba en provecho suyo y en dirección a él el dicho, que es melodía del acontecimiento.[24]

La reflexión de Heidegger sobre el lenguaje tuvo sus continuadores. Levinas recalcó la distinción entre el lenguaje y lo dicho (o el dicho). Este autor se separó en muchos aspectos de Heidegger, pero aquí parece profundizar en su pensamiento más que apartarse de él. Por su lado, Gadamer, que trató de seguir a Heidegger puntualmente más que de alejarse de él, también llega a un punto de separación cuando Heidegger dice que el Ser se da en el lenguaje, pero sobre todo en el lenguaje poético, es decir, que el Ser canta en el poema. Gadamer también encuentra al Ser en el lenguaje, pero no tanto (o no únicamente) en el lenguaje de la poesía, sino en el lenguaje ordinario del diálogo. El Ser se da en la palabra que se comparte dialogalmente.

Sin embargo, a pesar de diferencias, a veces marcadas, que los seguidores de Heidegger mantuvieron con él en el tema del lenguaje, podemos darnos cuenta de la riqueza que el maestro heredó a sus discípulos; fue una veta muy rica para reflexionar sobre el lenguaje, ciertamente de una manera muy distinta de la que han seguido los de otras escuelas (estructuralista, analítica, etc.), pero muy sugerente y llena de enseñanzas esclarecedoras.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002)

Hay una filosofía del lenguaje en Gadamer. Su teoría hermenéutica tiene ciertos presupuestos filosófico-lingüísticos que la acompañan. Sobre todo en el capítulo 13 de *Verdad y método,* Gadamer expone algunos trazos principales de la formación de la filosofía del lenguaje en la historia.[25] Primordialmente, examina la

relación del lenguaje con el concepto, concretamente con la formación de conceptos.

Gadamer toma de esas teorías varias enseñanzas o puntos. Privilegia las teorías que aceptan que el lenguaje tiene como intermediario el concepto, entre el signo lingüístico y el objeto o los objetos. Es decir, toma el esquema que asigna al signo sentido además de referencia. Incluso, puesto que el concepto conduce al objeto, el sentido sirve de puente hacia la referencia. Por lo menos está asegurado el sentido, aunque sobre la referencia no haya muchos señalamientos.

Lenguaje y concepto

Comienza con Platón, que en su célebre diálogo *Cratilo* defiende una teoría naturalista del lenguaje, en contra de la artificialista, aunque más bien, en boca de Sócrates, llega a una postura intermedia: dice que lo más deseable sería que hubiera una relación natural entre palabras y cosas, pero que debe existir como suplementaria la convención, aunque sin abusar de ella. De hecho, la tesis naturalista sigue ocupando aquí la parte más fuerte, buscando, empero, un cierto equilibrio.

Mas, a pesar de esa relación tan estrecha de representación —esto es, como relación natural entre el nombre y la cosa en la teoría del *Cratilo*—, Platón asigna un papel muy pobre al lenguaje en el conocimiento de las cosas.[26] Se parece a lo que dice sobre el arte, ya que ve las obras artísticas como sombras de sombras, en cuanto que la única realidad son las ideas, y las cosas físicas son copias de las ideas; y, como la obra de arte copia la cosa real, es copia de copia. Lo mismo pasa con el lenguaje, dado que lo único que nos lleva al conocimiento de lo real son las ideas, no las palabras. Esto llama mucho la atención de Gadamer, que está interesado en dar al lenguaje el poder o capacidad de conducirnos a lo real, de fundar

una auténtica ontología.[27] Platón, con ser tan realista, o precisamente por serlo, desconfía del lenguaje en lo concerniente a su función cognoscitiva y pone toda su confianza en las ideas, entendidas, según él lo hace, como formas ideales separadas de las cosas, formas de cuyo ser participan estas últimas y a las cuales imitan.

En cambio, Aristóteles es artificialista o convencionalista, esto es, el lenguaje no es, como para Platón, algo natural, sino algo arbitrario. Si Platón puede ser comparado con Chomsky, Aristóteles puede ser comparado con Saussure.[28] Aristóteles dice que el lenguaje es producto de la mera convención, pero sostiene como algo intermedio al concepto. Es decir, el lenguaje se refiere a las cosas, pero lo hace por medio de los conceptos, ya que las cosas son para nosotros, ante todo, cosas conocidas. Así, el signo lingüístico tiene como principal significado al objeto, pero no va a él directamente, sino por medio de ese significado secundario suyo, pero directo, que es el concepto, y, por medio de él, como algo indirecto, llega y alcanza a ese significado indirecto suyo, pero principal, que es el objeto.

Mas, como se ve, Aristóteles pone como mediador al concepto. Y es lo que rescata Gadamer, quien opta por los conceptos como mediadores entre el lenguaje y la realidad.[29] Es decir, se percibe aquí lo que Frege señala como sentido y referencia. La referencia del signo es el objeto, pero lo alcanza mediante el sentido, que es el concepto. Ahora bien, tanto en Frege como en Platón el sentido o concepto es una entidad ideal, realísima, mientras que para Aristóteles es una entidad mental, de razón. Pero Gadamer apuesta por los conceptos o sentidos como intermediarios entre el signo y los objetos o las referencias, y ese modelo de filosofía del lenguaje es el que elige para su hermenéutica. Como lo veremos después, por eso será para él tan importante la formación de los conceptos en orden a la interpretación de los textos.

En la época patrística, San Agustín es el que recoge la estafeta, y hace, en seguimiento de Platón y de Aristóteles, una aplicación de los signos a la Santísima Trinidad.[30] El Hijo es el Verbo, el Logos, el concepto del Padre, y Agustín usa el mecanismo de la conceptuación para tratar de explicar ese misterio. Es decir, así como el verbo es una palabra interior, un concepto, así el Verbo es el Hijo engendrado por el Padre desde toda la eternidad, como un concepto que se expresa en el lenguaje. Ahora bien, los conceptos son un lenguaje interior. Son verbos de la mente o del corazón. Y aquí vendrá a nuestra memoria Wittgenstein, quien decía que un lenguaje privado no es lenguaje, solamente lo es el público.[31] Pero es que el lenguaje mental era, para San Agustín, de suyo susceptible de hacerse público, es decir, es virtualmente publicable, porque se puede expresar.

Santo Tomás recoge esa explicación agustiniana y la mezcla con la idea de intención, de intencionalidad.[32] Los conceptos son intenciones de las cosas en la mente, y el lenguaje expresa y exterioriza esos conceptos e intenciones. De acuerdo con ello, se vuelve a la teoría aristotélica y agustiniana del concepto como palabra interior, mediadora entre el signo lingüístico y la cosa exterior. Esto es de suma importancia, porque el significado tiene, así, dos funciones, a saber: la significación y la suposición, expresiones que Tomás recibe de los lógicos que estudiaban el lenguaje en su época.[33] Podemos decir, de manera amplia, que la significación corresponde al sentido de Frege, y la suposición a la referencia. Solamente cambia el estatus ontológico del sentido, pues para Frege era una entidad platónica, mientras que para Tomás, aristotélico, es una entidad mental. Es el concepto, que prepara para pasar al objeto (cuando éste existe), el cual es la referencia o referente.

La formación de los conceptos

Gadamer dedica su atención a la formación de conceptos, que va muy ligada al lenguaje.[34] Incluso se da una polémica entre los que dicen que el lenguaje nos da los conceptos y los que dicen que son los conceptos los que nos dan el lenguaje. En todos los que cita Gadamer hay más bien esta segunda posición: la de que tenemos lenguaje porque tenemos conceptos o pensamiento, y no a la inversa.

En cuanto a Platón, Gadamer señala lo importante que fue para él la vinculación de las palabras a las Ideas. Pero añade una observación muy importante también. En Platón se dio igualmente un procedimiento de formación de los conceptos basado en la analogía.[35] Quien desarrolló más esto, según investigaciones recientes del tiempo de Gadamer, fue Espeusipo. Éste, que era sobrino de Platón y fue su sucesor en la dirección de la Academia, al parecer recuperó con mucha fuerza el ideal pitagórico, hasta el punto de incorporar para el platonismo la teoría de los números como formas, que, junto con las Ideas ya postuladas por Platón, integraban otro mundo de entidades ideales. Pues bien, Espeusipo fue el que, en seguimiento del propio Platón, estudió la formación de concatenaciones de conceptos, en géneros y especies, con base en la analogía. Era la captación de semejanzas la que permitía ordenar las cosas en grupos, en conjuntos, y, además, clasificarlos jerárquicamente. Era la captación de lo común *(hómoia)* la que permitía realizar las clasificaciones. Pero no se quedaba en la mera catalogación, ya que "esto iba más lejos de lo que se entiende por generalización en el sentido de la lógica de las especies, pues su método de investigación era la analogía, esto es, la correspondencia proporcional".[36] Es decir, no se concretaba a la simple captación de lo común, sino que enseñaba a encontrarlo, de manera proporcional, donde no era evidente. (Esto, por lo demás, es lo que nos lleva a hacer la metáfora.)

Gadamer dice que en esta línea se coloca la inducción o *epagogé* de Aristóteles. Y es verdad. La inducción tiene que

basarse en las semejanzas. Y una de las aportaciones más preclaras de Aristóteles fue la de vincular la analogía con la metáfora. Una especie de las metáforas funciona mediante la analogía, y es quizá su especie más importante, porque es la que da más conocimiento. Aristóteles llegaba a decir[37] que para hacer buenas metáforas se requiere captar bien las semejanzas. Y Gadamer comenta:

> La trasposición de un ámbito a otro no sólo posee una función lógica sino que se corresponde con el metaforismo fundamental del lenguaje mismo. La conocida figura estilística de la metáfora no es más que la aplicación retórica de este principio general de formación, que es al mismo tiempo lingüístico y lógico.[38]

Como se ve, el ejemplo más preclaro de formación de conceptos y plasmación de los mismos en el lenguaje es la metáfora, que constituye el mecanismo más complicado de nuestra competencia lingüística. Y ella funciona mediante la analogía. Por eso la analogía es tan importante para la formación de los conceptos y por lo mismo es importante para Gadamer, aunque nunca le dio un lugar central en su teorización. Pero la valoración que le da se ve, de manera indirecta, por el lugar tan importante que da a cosas tan analógicas como la inducción y la *phrónesis.*

Se entiende aquí la inducción no como la inducción positivista, sino como la explica Aristóteles en el último capítulo de los *Analíticos posteriores.* Es decir, no es sólo una inferencia lógica, sino que contiene además una intuición de la forma de la cosa, sin la cual no puede funcionar. Y es esto lo que marca una analogía entre la inducción y la *phrónesis.* Se basa en lo particular, y pasa a lo universal, precisamente para iluminar lo particular desde lo universal. Y es que la *phrónesis* es deliberación, es una especie de diálogo (interior o exterior) que sopesa las opciones, las probabilidades, y llega a un resultado que es prudencial. Por eso la *phrónesis* guarda analogía también con la lógica,[39] porque

argumenta a favor y en contra de ciertas alternativas hasta quedarse con la más adecuada.

La formación de conceptos está hecha con vistas al juicio. El juicio es el objetivo de la inducción y de la deducción. Porque en la inducción se llega al juicio universal, que será como principio o premisa para la deducción. Y la deducción obtiene juicios más particulares a partir de premisas más universales. De manera parecida, la *phrónesis* consiste en la deliberación, en la argumentación y contra-argumentación a propósito de un problema, a fin de llegar al juicio prudencial. Siempre es un procedimiento de obtención de un juicio. Esto parece indicar que, en ambos casos, el de la lógica y el de la *phrónesis,* se trata de la formación del juicio. Ésta, que es el resultado de la formación de conceptos, es de hecho lo más central de la formación del hombre.

A semejanza de la *phrónesis* en los asuntos de la práctica concreta, se dará el acto de la interpretación. Ésta es puramente intuitiva. Tiene un monto de deliberación, que es lo más propio y constitutivo de la *phrónesis.* Así como la *phrónesis* delibera para llegar a una solución del problema, y tiene que probarlo por la deliberación contrastadora, así la interpretación llega a una respuesta a la problemática del texto, como parte inventiva, y después tiene que poder argumentar para probar su adecuación.

Por su manera de atender la formación de conceptos en relación con la teoría del lenguaje, Gadamer nos muestra que está muy interesado en la conexión del lenguaje y el pensamiento. No deja de lado el pensamiento, como hacen varios teóricos del lenguaje, que ponen en su lugar otro tipo de cuestiones, como los behavioristas la conducta, mientras que Putnam y otros pragmatistas la colaboración social o los estereotipos. Ya sea en la línea de las Ideas platónicas, como hace Frege, o en la línea de las ideas innatas, como Chomsky (con sus estructuras innatas), o en la línea de los conceptos aristotélicos (como Strawson), Gadamer está hablando de que hay algo más que el solo lenguaje, que hace

que el hombre conozca y comunique su conocimiento. A saber, además de lenguaje hay pensamiento. No es de los que reducen el lenguaje al pensamiento o el pensamiento al lenguaje. Se dan las dos cosas y las dos intervienen en nuestro conocimiento y comunicación. A los signos lingüísticos corresponden conceptos en nuestra mente.

Según hemos ya apuntado, esto también conlleva el establecer sentido para las expresiones. El sentido es lo que captamos de una expresión al escucharla; de ahí que tenga que ver con el pensamiento. En tanto que la referencia es algún objeto o grupo de objetos, el sentido es un concepto o combinación de conceptos. Así, cuando la expresión, al ser escuchada, hace que nos formemos un concepto, cobra sentido, el cual es, como acabamos de decir, nuestra captación o comprensión de la expresión. Viene enseguida el problema de si, además de ese sentido que está asegurado, tiene el signo referencia. La referencia es el objeto o estado de cosas al que la expresión alude, apunta. Es la díada de Frege: sentido y referencia.[40] Pero si el sentido parece estar admitido por Gadamer, no podemos decirlo tan claramente de la referencia. No obstante, nuestra inclinación y nuestra hipótesis nos llevan a pensar que sí, pues la referencia es lo que completaría la intencionalidad del hablar. No en todos los casos, pero sí en el usual o normal, se pretende que el signo tenga referencia. Y es precisamente el sentido el que nos orienta a la referencia. De modo que es muy lógico pensar, como hacía Frege, que el sentido lleva a la referencia, y que esto lo acepta también Gadamer (ya que es la misma postura de Platón, Aristóteles, Agustín y Tomás, los autores que ha considerado).

La referencia ha tenido sus detractores hasta hoy en día. Ya Quine señalaba muchas ambigüedades inherentes a ella, que la hacían inescrutable.[41] Basado en ellas, Davidson lleva el asunto a la eclosión y prescinde de la referencia, dejándola de lado.[42] Después de haber sostenido condiciones de verificabilidad, para

asegurar el significado llega a descreer de la referencia, por todas esas ambigüedades o equívocos referenciales. En el fondo, se pretende una referencia unívoca: la univocidad referencial. Como ésta es inalcanzable, se acaba desechando o incluso negando la referencia. Kripke y Putnam la defienden; sin embargo, por ambigüedades o equívocos parecidos, niegan que los conceptos puedan ser parte del significado, esto es, el aspecto del sentido.[43] Pero es que también pretenden encontrar un sentido o significado unívoco, y, al ser inalcanzable, llegan a lo mismo: a rechazar *todo* sentido.

En cambio, da la impresión de que Gadamer, consciente de que no hay que buscar un sentido unívoco ni tampoco desesperarse por los equívocos que pueda contener, mantiene y defiende el sentido, y concibe a éste como el concepto que guía hacia el objeto. Y no es demasiado sostener que algo parecido hay en cuanto a la referencia. Ciertamente no se puede alcanzar la referencia unívoca; no tiene caso buscarla. Pero eso no nos autoriza para que, al ver equivocidades en ella, lleguemos a eliminar el aspecto referencial del signo y del texto. Se puede alcanzar de manera no unívoca. Así, la referencia se puede mantener, como el otro lado de la significación, junto con el sentido. Siempre y cuando no exijamos que la referencia sea unívoca, ni nos dejemos apabullar por los equívocos o ambigüedades que conlleva. La referencia es el cumplimiento completo de la intención o intencionalidad del hablante o del autor del texto. Y es lo que señala o a lo que apunta el sentido. De modo que, guiándonos por el sentido, el cual es lo que comprendemos al captar la expresión, signo o texto, nos encaminamos al lado referencial, a la referencia o lado ontológico (de la que el sentido es el lado gnoseológico) y así se completa el significado.

Émmanuel Lévinas (1906-1995)

Discípulo de Husserl y Heidegger, Lévinas filosofa casi en contra de ellos. Utiliza la fenomenología y también la hermenéutica, pero se opone a muchas tesis husserlianas y desecha la ontología fundamental de Heidegger en pro de una metafísica muy relacionada con la ética. La ontología fundamental de su maestro es inculpada de haber propiciado el nazismo, y la fenomenología recibe en Lévinas una aproximación a lo vivo y existencial. Pero también realizó muchas observaciones sobre el lenguaje, algunas de las cuales trataremos de recoger.[44]

Para Lévinas las palabras adquieren una importancia metafísica. En efecto, ve el lenguaje en un sentido trascendental, como testimonio de una otredad infinita, y se opone a los que lo conciben sólo como reflejo de los datos de los sentidos o como vehículo de los conceptos. Da un gran valor a la metáfora, oponiéndose al cientificismo que impregna el ambiente, el cual sólo ve en el lenguaje un papel objetivante. Dice que "la metáfora —la vuelta a la ausencia— puede ser considerada como una excelencia que proviene de un orden muy diferente de la receptividad pura. La ausencia hacia la cual conduce la metáfora no sería otro dato, sino todavía futuro o ya pasado".[45] Es decir, la metáfora vuelve a la ausencia, porque su papel no consiste en representar la presencia de las cosas, sino su ausencia. La metáfora nos saca de la totalidad cerrada, y nos lleva al exterior, al infinito. Por eso, más que ontológica, la metáfora es metafísica.

Así, los signos lingüísticos no se refieren a una realidad que los haga tener sentido; esto se ve en la metáfora, la cual no tiene una referencia dada y firme, sino que es contextual, y depende de la imaginación y la creatividad. Es un modo creativo de acercarse al otro, no se reduce a representar un significado, el cual, por lo demás, es espiritual e invisible. Es un fenómeno de creatividad. Aun refiriéndose al lenguaje cotidiano, Lévinas no se refiere al lenguaje enajenante del que hablaba Heidegger en *El ser y el tiempo.* La metáfora es ausencia precisamente porque es

significado múltiple, sentido diferente, lo cual nos lanza a la dimensión ética de la otredad.

En otras palabras, el lenguaje puede trascender el nivel de las necesidades y los intereses. En seguimiento de Rousseau, acepta que el lenguaje humano está muy ligado a las pasiones y, por lo mismo, a la moralidad. El lenguaje está lanzado a la otredad porque debe señalar la diferencia:

> La diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal, sólo se instaura por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre los términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o siguen siendo absolutos en la relación. El lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia.[46]

Por eso el lenguaje es para el diálogo, para el cara-a-cara con el otro, con la otredad. Nos enfrenta al rostro del otro.

La relación del lenguaje con la moral se da porque el discurso con el que se relacionan los interlocutores tiene que apuntar a la verdad y la justicia. Según Lévinas, la misma significación surge de los interlocutores que efectúan un diálogo. El discurso no sólo habla de las cosas: habla al otro. Por una parte, habla de las cosas, y por eso tiene que llevar a la consecución de la verdad. Más allá de la coherencia, la correspondencia, el consenso o el desvelamiento, la verdad es un esfuerzo hacia la trascendencia y un deseo de infinito.[47] Eso nos da un espacio común de referencia objetiva, con la cual podemos ejercer convenientemente la racionalidad cara-a-cara. Y es aquí donde se da la consecución de la justicia: "Llamamos justicia a este acceso de la cara, en el discurso. Si la verdad surge en la experiencia absoluta en la que el ser brilla por su propia luz, la verdad sólo se produce en el verdadero discurso o en la justicia".[48] Pero hablar de verdad y

justicia obliga a hablar de error e injusticia. No puede escamotearse el lado moral del lenguaje y del discurso.

Otro aspecto que encuentra Lévinas conectado con el lenguaje es el amor, el *eros*. Es donde más se implica nuestro libre albedrío, y donde más se tiene que hablar con honestidad. Es el encuentro más sublime con la otredad, en el cara-a-cara del diálogo amoroso. Y es aquí también donde hay verdadera transgresión, porque se trascienden las normas usuales, incluso las normas del lenguaje, y es donde impera la metáfora, como en la poesía. Ciertamente hay un límite en todo ello, pero llega a trascenderse de manera muy fina y casi imperceptible.[49]

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)

Mención especial merece Merleau-Ponty en la línea fenomenológica de la filosofía del lenguaje. En ese sentido, se halla más en la corriente que toca a Lévinas, más fenomenológica, que en la que toca a Ricoeur, el cual, a pesar de que cultivó la fenomenología, está más en la línea de la hermenéutica. Merleau-Ponty tiene trabajos que han sido fundamentales para la filosofía del lenguaje; por señalar sólo algunos, tenemos *Sentido y sinsentido;*[50] "Sobre la fenomenología del lenguaje", en *Signos;*[51] y *Filosofía y lenguaje.*[52] Dos conceptos suyos muy útiles son el de *carne*, que implica cierta mediación entre lo fisiológico y lo psicológico, a través de lo semiológico o simbólico;[53] y, sobre todo, el de quiasmo, que es otro concepto mediador, propio de la retórico-poética, pero que se aplica a lo semiológico y aun a lo ontológico.[54]

Paul Ricoeur (1913-)

Al igual que en el caso de Gadamer, el trabajo de Ricoeur tiene que ver sobre todo con la hermenéutica, pero de su reflexión se desprendieron aportaciones que encontraron recepción en la semiótica y la filosofía del lenguaje.[55] Uno de ellos fue su debate con el estructuralismo, y el otro es producto de su debate con la filosofía analítica.

Ya desde sus estudios sobre la simbólica del mal, que forman parte de su obra *Finitud y culpabilidad* (que, a su vez, es una parte de *Filosofía de la voluntad*), Ricoeur esclarece numerosos aspectos del lenguaje simbólico, del discurso de los símbolos, pues ellos entregan contenidos noemáticos que son importantes para nuestro pensamiento. Sigue sobre todo la línea fenomenológica, concretamente la fenomenología de la religión.[56] Encuentra el símbolo como el signo más rico, más cargado de contenido, y el lenguaje simbólico como un lenguaje doble, no necesariamente ambiguo, pero que tiene doble significado, uno aparente y otro oculto. Cuando llegamos al primero, éste, para ejercer propiamente la simbolicidad, nos remite a otro significado que es el principal.

En su obra *El conflicto de las interpretaciones* comienza ya Ricoeur a hacer críticas severas al abordaje estructuralista del lenguaje. Pero hay algo que me parece de suma importancia y que se fue gestando allí pero desembocó en trabajos posteriores. En efecto, una cosa que se le debe en filosofía del lenguaje es su crítica del estructuralismo. Es fundamental la objeción que hace a la oposición estructuralista entre el eje sincrónico y el eje diacrónico.[57] El primero es abstracto y pretende prescindir lo más posible del tiempo, esto es, de la historia. El segundo es la historia misma, la implicación de la temporalidad. Pues bien, en el estructuralismo se privilegió demasiado la sincronía en detrimento de la diacronía. La prueba está en que la lingüística diacrónica tuvo poco cultivo, a diferencia del enfoque sincrónico, que fue el más socorrido. En un decisivo estudio, recogido en *El conflicto de las interpretaciones*, a saber, “La estructura, la palabra y el

acontecimiento”, Ricoeur muestra que no se puede separar el aspecto lingüístico del aspecto histórico, ya que siempre se acompañan: siempre la palabra dice en relación con un acontecimiento, esto es, la lengua se refiere a algo ocurrido en el tiempo, en la historia, por lo tanto, no se puede hacer un estudio abstracto, ahistórico de la lengua.

También es importante el diálogo que efectúa Ricoeur con la filosofía analítica. Valora el paso que dan los analíticos de la palabra (que era predominante en el estructuralismo) a la frase o enunciado, ya que allí se ve de modo mejor el funcionamiento del lenguaje. Pero, sobre todo, critica este enfoque y pasa a uno más amplio: a la noción de discurso o de texto, es decir, al texto que va más allá de la palabra y el enunciado, configurando un todo más complejo. Esto se ve claramente en su libro clásico sobre la metáfora, *La metáfora viva,* en el que sostiene que el punto de prueba o el experimento crucial para una semiótica, filosofía del lenguaje o hermenéutica es el de explicar fehacientemente el funcionamiento de la metáfora. Él se da a esta tarea y llega a resultados muy notables, como el de recuperar la referencia, además del sentido, para la metáfora, en un ambiente en el que la mayoría se inclinaba por negar toda referencialidad al lenguaje metafórico a fin de eliminar problemas.[58] Ricoeur habla de una referencia que es, por supuesto, anómala, no directa, sino indirecta, en la que el significado metafórico crea un mundo, establece una redescripción de la realidad en la que algo es “como si...”, pero no de manera llana y simple.

Hay otras aportaciones de Ricoeur a la filosofía del lenguaje, sobre todo desde el lado de la teoría de la interpretación. Sólo aludiremos a esa confluencia que se da en la pugna de intencionalidades al interpretar: la intención del autor y la intención del lector. Así como suele caracterizarse a la pragmática como el intento de superar el significado sintáctico y el semántico, que son el significado sin más, como si existiera esa entidad

abstracta, y se dice que la pragmática va tras el significado del hablante (el *speaker's meaning*) Ricoeur caracteriza a la hermenéutica como la búsqueda de la intencionalidad del autor. Éste es el hablante en el texto, y es preciso tratar de encontrar lo que quiso decir. A ello se enfrenta la intencionalidad del lector, que no siempre lee lo que el autor quiso decir, sino que reconstruye el texto según su cultura, sus intereses, etc. Ricoeur nos enseña que si bien lo que de hecho queda es una interpretación bastante marcada por la intencionalidad del lector, hemos de esforzarnos por rescatar lo más que podamos la intencionalidad del autor, so pena de traicionarlo y hacerle injusticia.[59]

Karl-Otto Apel (1922-)

Como algo que desciende de Wittgenstein y de Austin, pero sobre todo de Peirce, encontramos, en este ámbito europeo, la pragmática universal de Apel. Tanto él como Jürgen Habermas (1929-) son los propugnadores de la ética discursiva, que tiene su fundamento en el diálogo. Para su teoría del diálogo se basan en la teoría de Austin de los actos de habla y en la idea de Peirce de la comunidad ideal de investigación. No se puede tratar del solo consenso, o verdad por mero acuerdo (pragmática), sino que, además de éste, tiene Apel un elemento kantiano, que es el *a priori* de la comunicación, por el cual tenemos la competencia para actuar en el diálogo.

Este *a priori* kantiano tiene, además, como en la versión peirceana del concepto kantiano, el papel de ideal regulativo. Hay un ideal de comunicación que se realiza de manera aproximativa en nuestros intercambios comunicativos, en nuestros diálogos. Tales diálogos tienen como requisito el aceptar de manera epistemológica, lógica y hasta ética que vamos al diálogo con una pretensión de validez y una pretensión de honestidad. Esto es, de

verdad y corrección, así como de veracidad. Así, cuando me acerco a la mesa del diálogo tengo la actitud de no mentir ni permitir que me mientan, al igual que la de ofrecer argumentos que apoyen lo que digo; para ello necesito la verdad de mis enunciados y la corrección de mis inferencias, esto es, la validez en mi argumentación, en mis pruebas.[60] Por ello el diálogo será decidido por aquel que aduzca los mejores argumentos.

Jacques Derrida (1930-2004)

Este filósofo tiene una importante reflexión sobre el lenguaje. Ha estudiado el lenguaje en Rousseau, en Saussure y en Husserl, pero a todos los critica.[61] Sobre todo critica el que se haya privilegiado el habla sobre la escritura. Piensa que incluso debe hablarse de una escritura fundamental, previa al habla, que es una archiescritura, pero no es propiamente un signo, sino una traza, una huella, que hay que seguir, sin poder alcanzarla nunca.

El *logos* es el discurso, que se sirve directamente de la *phoné,* que es la voz, y ambos se han impuesto y han desdeñado al *gramma*, que es la letra escrita, la escritura. Y es que, en efecto, la escritura es la que salvaguarda la diferencia, ese resto o reserva que evita la ilusión de la metafísica de la presencia.[62] Esa prevalencia de la voz sobre la escritura ha determinado un logofonocentrismo, y hay que rescatar la escritura, su papel olvidado, con una gramatología.[63] Ésta será un saber de la escritura, más allá de la voz, en la profundidad de lo que nunca se alcanza, porque es, a la vez, diferente y diferido, que es lo que Derrida quiere designar con el término *"diferancia"*.

Encuentra Derrida que el propio Saussure establece su lingüística como un sistema de diferencias. Por tanto, es la diferencia, y no la identidad, la que construye; así, no se da una identidad de la presencia, y cabe la posibilidad de la escritura

como autónoma, como independiente de la voz. Surge la gramatología como la capacidad de expresar o comunicar la diferencia y la huella. Pero Derrida encuentra el concepto de signo de Saussure inoperante porque es incapaz de convertirse en huella, y juzga que el lingüista suizo, al privilegiar la sincronía sobre la diacronía, exalta la metafísica de la presencia, relegando la historia, la búsqueda del origen, que es una huella que remite a otra, y ésta a otra, al infinito. Sin embargo, no pretende la entronización de la escritura en lugar de la voz: sería hacer lo mismo de antes, sólo que con signo contrario; de lo que se trata es de señalar o denunciar las pretensiones de presencia que tiene la voz, frente a la escritura, que marca una ausencia, teniendo en cuenta que la ausencia es la condición de todo signo, lo que le da una razón de ser.

En seguimiento de Nietzsche, Derrida habla del carácter metafórico del lenguaje, sólo que añade que no hay metafórica posible, es decir, no alcanzamos una ciencia de las metáforas, por lo que siempre nuestro lenguaje permanecerá ambiguo.[64] Resalta demasiado la equivocidad del lenguaje, casi como algo constitutivo, ya que depende de la diferencia que en él desea preservar y asegurar.[65] De esta manera, se trata de un lenguaje que difiere la referencia, no se llega nunca a ella.[66] Es como lo que le sucedió a Moisés con la tierra prometida, que nunca pudo entrar en ella y murió sin conocerla.

Esto nos hace ver que en la filosofía del lenguaje de la más reciente actualidad se privilegia el sentido, en detrimento de la referencia. Ésta que entraña la alusión realista a un mundo, se posterga o francamente se niega. Con ello tenemos una filosofía del lenguaje por lo menos antirrealista.

BIBLIOGRAFÍA

Maceiras, M., y J. Trebolle. *La hermenéutica contemporánea,* Madrid, Cincel, 1990.
———, *Metamorfosis del lenguaje,* Madrid, Síntesis, 2002.

Husserl

Díaz, C., *Husserl. Intencionalidad y fenomenología,* Madrid, Zero, 1971.
Forment, E., *Fenomenología descriptiva del lenguaje,* Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1984 (2ª ed.).
Husserl, E., *Investigaciones lógicas,* Madrid, Revista de Occidente, 1967 (2ª ed.).
Rossi, A., "Sentido y sinsentido en las *Investigaciones Lógicas*", en A. Rossi, *Lenguaje y significado,* México, Siglo XXI, 1969.
Villoro, L., "Fenomenología y filosofía analítica", en L. Villoro, *Estudios sobre Husserl,* México, UNAM, 1975.

Heidegger

Aguilar-Álvarez Bay, T., *El lenguaje en el primer Heidegger,* México, FCE, 1998.
Heidegger, M., "Hölderlin y la esencia de la poesía", en M. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía. Seguido de La esencia del fundamento,* México, Séneca, 1944.
———, *El ser y el tiempo,* México, FCE, 1956.
Heidegger, M., *De camino al habla,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987.
Kelkel, A. L., "Heidegger y la conversión 'filo-lógica' y poética", en R. Schérer y A. L. Kelkel, *Heidegger, filósofo de todos los tiempos,* Madrid, Edaf, 1981.

Kockelmans, J. J. (ed.), *On Heidegger and Language,* Evanston, Northwestern University Press, 1972.
Mugeraver, R., *Heidegger's Language and Thinking,* New Jersey, Humanities Press, 1991 (reimpr.).
Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger,* Madrid, Alianza, 1986.
Vences Fernández, S., *Los caminos de Martin Heidegger. (Filosofía del lenguaje en el siglo xx),* Santiago de Compostela, Universidade da Coruña, 1993.

Merleau-Ponty

Boburg, F., *Encarnación y fenómeno,* México, UIA, 1996.
Merleau-Ponty, M., *Sens et non-sens,* París, Nagel, 1948.
———, *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964.
———, *Filosofía y lenguaje,* Buenos Aires, Proteo, 1969.
Ramírez, M. T., *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty,* Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994.

Émmanuel Lévinas

Lévinas, É., "La significación y el sentido", en É. Lévinas, *Humanismo del otro hombre,* México, Siglo XXI, 1974.
———, *Totalidad e infinito,* Salamanca, Sígueme, 1987.
Lévinas, É., *El tiempo y el otro,* Barcelona, Paidós, 1993.
Méndez, J. A., "Significados de la subjetivación", en AA. VV., *Ética y subjetividad. Lecturas de Émmanuel Lévinas,* Madrid, Universidad Complutense, 1994.

Hans-Georg Gadamer

Beuchot, M., “Hermenéutica y retórica en Hans Georg Gadamer”, *Semiosis* (Universidad Veracruzana), 18 (1987), pp. 141-148.
———, “La búsqueda de la ontología en Gadamer”, *Intersticios* (UIC, México), 6/14-15 (2001), pp. 25-39.
Gadamer, H.-G., *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1977.
Santiago Guervós, L. E. de, *Gadamer,* Madrid, Del Orto, 1997.

Paul Ricoeur

Beuchot, M., *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente,* Puebla, UAP, 1989.
———, *Le conflit des interprétations,* París, Seuil, 1969.
———, *La metáfora viva,* Madrid, Cristiandad, 1980.
———, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido,* México, Siglo XXI-UIA, 1995.
Ricoeur, P., *La simbólica del mal,* Madrid, Taurus, 1969.

Karl-Otto Apel

Apel, K.-O., *La transformación de la filosofía,* Madrid, Taurus, 1985, 2 vols.
Beuchot, M., “Significado y verdad en Apel”, *Revista de Filosofía* (UIA, México), 27/79 (1994), pp. 35-50.
———, “La verdad hermenéutica y pragmática en Karl-Otto Apel”, en S. Arriarán y J. R. Sanabria (comps.), *Hermenéutica, educación y ética discursiva (en torno a un debate con Karl-Otto Apel),* México, UIA, 1995, pp. 55-66.

Derrida

Beuchot, M., “El imperio de la hermenéutica en la postmodernidad, Foucault, Derrida y Vattimo”, *Revista Venezolana de Filosofía,* 30 (1994), pp. 13-31.

———, *Historia de la filosofía en la posmodernidad,* México, Torres, 2004.

Derrida, J., “La lingüística de Rousseau”, introducción a J.-J. Rousseau, *El origen de las lenguas,* Buenos Aires, Calden, 1970.

———, *De la gramatología,* México, Siglo XXI, 1978 (2ª ed.).

———, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl,* Valencia, Pretextos, 1985.

———, *Márgenes de la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1989.

———, *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Ánthropos, 1989.

———, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen,* Buenos Aires, Manantial, 1997.

Salvioli, M., “Il significato tra differenza e referenza. Il linguaggio in Ricoeur e Derrida”, *Sapienza* (Nápoles), 57 (2004).

[1] M. Maceiras y J. Trebolle, *La hermenéutica contemporánea,* Madrid, Cincel, 1990.

[2] Usamos E. Husserl, *Investigaciones lógicas,* Madrid, Revista de Occidente, 1967 (2ª ed.). Sobre las ideas de Husserl acerca del lenguaje, *cf.* C. Díaz, *Husserl. Intencionalidad y fenomenología,* Madrid, Zero, 1971, pp. 75-92; y E. Forment, *Fenomenología descriptiva del lenguaje,* Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1984 (2ª ed.).

[3] *Cf.* A. Rossi, "Sentido y sinsentido en las *Investigaciones Lógicas", Lenguaje y significado,* México, Siglo XXI, 1969, pp. 3-44; L. Villoro, "Fenomenología y filosofía analítica", *Estudios sobre Husserl,* México, UNAM, 1975, pp. 167-179.

[4] *Cf.* O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger,* Madrid, Alianza, 1986, pp. 292 y ss.

[5] *Cf.* M. Heidegger, *El ser y el tiempo,* México, FCE, 1956, pp. 179 y ss.

[6] *Cf.* J. J. Kockelmans (ed.), *On Heidegger and Language,* Evanston, Northwestern University Press, 1972; R. Mugeraver, *Heidegger's Language and Thinking,* New Jersey, Humanities Press, 1991 (reimpr.), pp. 195 y ss.; S. Vences Fernández, *Los caminos de Martin Heidegger (Filosofía del lenguaje en el siglo XX),* Santiago de Compostela, Universidade da Coruña, 1993, pp. 197 y ss.; T. Aguilar-Álvarez Bay, *El lenguaje en el primer Heidegger,* México, FCE, 1998, pp. 178 y ss.

[7] *Cf.* M. Heidegger, *El ser y el tiempo, op. cit.,* p. 168.

[8] *Ibid.,* p. 170.

[9] A. L. Kelkel, "Heidegger y la conversión 'filo-lógica' y poética", en R. Schérer y A. L. Kelkel, *Heidegger, filósofo de todos los tiempos,* Madrid, Edaf, 1981, p. 187.

[10] M. Heidegger, *El ser y el tiempo, op. cit.,* p. 182.

[11] *Ibid.,* p. 183.

[12] *Cf. ibid.*, p. 184.

[13] *Ibid.*, p. 187.

[14] *Cf.* M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, *Hölderlin y la esencia de la poesía. Seguido de La esencia del fundamento,* México, Séneca, 1944, pp. 37 y ss.

[15] *Ibid.*, p. 23.

[16] M. Heidegger, “El habla”, *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 20.

[17] *Ibid.*, p. 19.

[18] M. Heidegger, “La esencia del habla”, *op. cit.*, p. 149.

[19] M. Heidegger, “El habla”, *op. cit.*, p. 20.

[20] *Ibid.*, p. 18.

[21] *Ibid.*, p. 27.

[22] M. Heidegger, “El camino al habla”, *op. cit*., p. 230.

[23] *Ibid.*, p. 232.

[24] *Cf. ibid.*, pp. 241-242.

[25] *Cf.* H.-G. Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 487-525; L. E. de Santiago Guervós, *Gadamer,* Madrid, Del Orto, 1997; M. Beuchot, “Hermenéutica y retórica en Hans-Georg Gadamer”, *Semiosis* (Universidad Veracruzana), 18 (1987), pp. 141-148; y “La búsqueda de la ontología en Gadamer”, *Intersticios* (UIC, México), 6/14-15 (2001), pp. 25-39.

[26] *Cf.* M. Beuchot, “La filosofía del lenguaje en los griegos”, *Thesis* (UNAM), núm. 9 (1981), pp. 47-53; y M. Beuchot, *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje,* México, UNAM, 1986, pp. 11-25.

[27] *Cf.* H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 488-497.

[28] *Cf.* M. Beuchot, “La filosofía del lenguaje en los griegos”, *op. cit.*, pp. 19-22.

[29] *Cf.* H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 517-518.

[30] *Cf.* S. Agustín, *De Trinitate*, l. XV, c. 10, n. 19.

[31] *Cf.* L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, I, 243-275; *Cf.* A. Kenny, "El principio de verificación y el argumento del lenguaje privado", en E. Villanueva (ed.), *El argumento del lenguaje privado*, México, UNAM, 1979, pp. 233-262.

[32] *Cf.* Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 180, a. 1, c.

[33] *Cf.* M. Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, UNAM, 1991 (2ª ed.), pp. 84-108.

[34] *Cf.* H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 513 y ss.

[35] *Cf. ibid.*, pp. 515-516.

[36] *Ibid.*, p. 516.

[37] Aristóteles, *Topica*, A, 18.

[38] H.-G. Gadamer, *op. cit.*

[39] L. E. Palacios, "La analogía entre la lógica y la prudencia en Juan de Santo Tomás", *Ciencia Tomista*, 99 (1945).

[40] *Cf.* M. Beuchot, *Elementos de semiótica*, México, Surge, 2001, pp. 17-42.

[41] *Cf.* W. V. O. Quine, *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968, pp. 137 y ss.

[42] *Cf.* D. Davidson, "Reality without Reference", en D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 215-225.

[43] *Cf.* H. Putnam, *Representación y realidad*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 46 y ss.; para una discusión, *cf.* M. Beuchot, *Temas de semiótica*, México, UNAM, 2002, pp. 45-59.

[44] Sobre el lenguaje en Lévinas, *cf.* J. A. Méndez, "Significados de la subjetivación", en AA.VV., *Ética y subjetividad. Lecturas de Émmanuel Lévinas*, Madrid, Universidad Complutense, 1994, pp. 97 y ss.

[45] É. Lévinas, "La significación y el sentido", en É. Lévinas, *Humanismo del otro hombre,* México, Siglo XXI, 1974, pp. 20-21.

[46] É. Lévinas, *Totalidad e infinito,* Salamanca, Sígueme, 1987, p. 208.

[47] *Ibid.*, p. 85: "Porque la idea de exterioridad que guía la búsqueda de la verdad sólo es posible como idea de lo infinito".

[48] *Ibid.*, p. 94.

[49] É. Lévinas, *El tiempo y el otro,* Barcelona, Paidós, 1993, pp. 123 y ss.

[50] M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens,* París, Nagel, 1948.

[51] *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964.

[52] *Filosofía y lenguaje*, Buenos Aires, Proteo, 1969.

[53] Ha sido estudiado por F. Boburg, *Encarnación y fenómeno,* México, UIA, 1996.

[54] Ha sido estudiado por M. T. Ramírez, *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty,* Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994.

[55] Sobre Ricoeur, *cf.* M. Beuchot, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente,* Puebla, UAP, 1989; y M. Maceiras y J. Trebolle, *La hermenéutica contemporánea,* Madrid, Cincel, 1990, pp. 98 y ss.

[56] P. Ricoeur, *La simbólica del mal,* Madrid, Taurus, 1969, p. 16.

[57] P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations,* París, Seuil, 1969, pp. 31 y ss.

[58] P. Ricoeur, *La metáfora viva,* Madrid, Cristiandad, 1980, pp. 122 y ss.

[59] P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido,* México, Siglo XXI-UIA, 1995, pp. 26 y ss.

[60] *Cf.* K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía,* Madrid, Taurus, 1985, 2 vols. Véase también M. Beuchot, "Significado y verdad en Apel", *Revista de Filosofía* (UIA, México), 27/79 (1994), pp. 35-50; y

también “La verdad hermenéutica y pragmática en Karl-Otto Apel”, en S. Arriarán y J. R. Sanabria (comps.), *Hermenéutica, educación y ética discursiva (en torno a un debate con Karl-Otto Apel),* México, UIA, 1995, pp. 55-66. La respuesta de Apel está allí mismo, pp. 67-71.

[61] J. Derrida, “La lingüística de Rousseau”, introducción a J.-J. Rousseau, *El origen de las lenguas,* Buenos Aires, Calden, 1970; *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl,* Valencia, Pre-textos, 1985; y, *De la gramatología,* México, Siglo XXI, 1978 (2ª ed.). Acerca de la posición filosófica de Derrida, *cf.* M. Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad,* México, Torres, 2004, pp. 87-105.

[62] J. Derrida, *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Ánthropos, 1989, p. 300.

[63] J. Derrida, *De la gramatología, op. cit.,* pp. 135 y ss.

[64] J. Derrida, *Márgenes de la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1989, pp. 247 y ss.

[65] J. Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen,* Buenos Aires, Manantial, 1997, pp. 65 y ss.

[66] *Cf.* M. Salvioli, “Il significato tra differenza e referenza. Il linguaggio in Ricoeur e Derrida”, *Sapienza* (Nápoles), 57 (2004), pp. 49 y ss.

Nuestra época ha sido llamada "del giro lingüístico" por el interés que en la filosofía contemporánea ha despertado el estudio del lenguaje, preocupación que se pone de manifiesto en escuelas y orientaciones distintas que van desde la hermenéutica filosófica hasta la filosofía analítica, desde el estructuralismo hasta la pragmática trascendental. En este contexto, Mauricio Beuchot nos propone volver la vista a la historia de la filosofía del lenguaje, principalmente porque a través del análisis de la historia de esta disciplina se puede llegar a esclarecer lo que ella ha sido y lo que ha de ser.

La presente obra ofrece al lector un recorrido por los principales autores y escuelas que a lo largo de la historia han reflexionado sobre el lenguaje, dividiéndolos en cuatro grandes momentos: época antigua, época medieval, época moderna y época contemporánea.

Mauricio Beuchot (Torreón, 1950) es investigador de tiempo completo del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, miembro de la Academia Mexicana de la Lengua y de la Academia Mexicana de la Historia, y pertenece al Sistema Nacional de Investigadores. En el Fondo de Cultura Económica ha publicado *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia* (2004) y *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (2008).

www.fondodeculturaeconomica.com